Janote Pires Marques

Festas de Negros em Fortaleza

PRÊMIO V EDITAL DE INCENTIVO ÀS ARTES SECULT

Nas últimas décadas do século XIX, Fortaleza passou por grandes transformações urbanas, sociais e políticas. Nesse contexto, as manifestações culturais festivas negras que ocorriam intensamente na cidade sofreram perseguições, preconceitos e tentativas de cerceamento.

Para resistir, essa cultura negra se permitiu a constantes reelaborações e ressignificações a partir das vivências dos sujeitos que atuavam nessas festas, mantendo, entretanto, elementos que remetiam a uma África ancestral.

Este livro, resultado de pesquisa no programa de Mestrado em História Social da Universidade Federal do Ceará, aborda algumas dessas práticas culturais negras.

Assim, aqui estão postas as coroações de reis negros na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza, os autos de rei congo encenados nas praças e terrenos murados, os sambas, os maracatus, práticas festivas, enfim, que existiam em vários pontos na capital da Província/Estado do Ceará.

Festas de Negros em Fortaleza, trabalho contemplado na modalidade "Literatura" do V Edital de Incentivo às Artes (Secretaria de Cultura do Ceará), agora vem a lume sob forma de livro, publicizando uma reflexão acadêmica sobre as diversas dimensões presentes nessas práticas festivas. É um livro, portanto, que busca enxergar essas festas para além de simples "diversões", tentando percebê-las principalmente como espaços de resistência, de sociabilidades e de reelaborações culturais.

Ao longo da leitura, poder-se-á apreender que essas festas foram poderosos instrumentos operados pelos negros para a conquista de territórios físicos e simbólicos nos espaços sociais nos quais (con)viviam.

Janote Pires Marques
Professor de História

"Ao uso de tirar os Reis no 6 de Janeiro, junte-se-lhe que este era o grande dia dos pretos, de saudosa memoria. O Rei e a Rainha d´elles iam á missa ao Rosario. D´ahi, ao Paço, uma casa alugada para o festejo, com todos os seus subditos, que era toda a negrada captiva da cidade. Branco ia para a cosinha, se queria comer. As mulatas punham sapato Luiz XV e vestido de princeza. A noite grande baile. Para os pretos plebeus, maracatú e samba. Iam ao Paço dançar os congos e o bumba meu boi. (...) Esse era o tempo do Mestre Benedicto, fundador da egrejinha do santo do seu nome, rei chronico dos congos, que recebia o embaixador a toque de sanfona; da Maria Pernambucana, que tinha escravos e trazia sempre o pescoço e os punhos enrolados de ouro; de João Samango, um escravo lettrado; do Xavier do braço cortado (...); do Mestre Macieira, e de tantos outros, que, a despeito de quem quer que seja, têm tanta ou mais valia do que certas brancuras".

Jornal *Libertador*. Fortaleza, 07 jan. 1889

"Este Projeto é apoiado pela Secretaria Estadual da Cultura Lei nº 13.811, de 16 de Agosto de 2006."
Governo do Estado do Ceará
Secretaria da Cultura

ISBN 857563229-9
9 788575 632291

Festas de Negros em Fortaleza
Janote Pires Marques

Festas de *Negros* em Fortaleza

Janote Pires Marques

Festas de *Negros* em Fortaleza

Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900)

PRÊMIO V EDITAL DE INCENTIVO ÀS ARTES
SECRETARIA DE CULTURA DO ESTADO DO CEARÁ

Expediente:
Capa: Daniel Diaz
Projeto gráfico: Janote Pires Marques
Editoração: Marcos Aurelio
Revisão de texto: Leonora Vale de Albuquerque – MTb 320/CE
Contato com o autor: janotepires@hotmail.com

M357f Marques, Janote Pires
Festas de negros em Fortaleza: territórios, sociabilidades e reelaborações (1871 -1900) / Janote Pires Marques; apresentação Franck Ribard. – Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.
264 p.; 23 cm.; il.
ISBN: 978-85-7563-229-1

1. Negros – Festas e tradições populares – Fortaleza – séc. XIX. 2. Folguedo popular – negros – Ceará. 4. Negros – Manifestações populares – Fortaleza. 5. Negros – Manifestações culturais – Fortaleza. I. Ribard, Franck, apres. II. Título.

CDD : 398.20981

Catalogação: Madalena Figueirêdo - CRB3/311

Para

Ana Rosa Guerra
e
Laura Guerra Pires

Agradecimentos

Agradecer é reconhecer um benefício recebido. E tenho ganho muitas coisas boas ao longo desses últimos anos de estudo sobre a história e a cultura do negro no Ceará, incluindo o tempo passado no Mestrado em História Social da Universidade Federal do Ceará (2006 a 2008).

É bem verdade que foi preciso enfrentar muitas dificuldades. Mas, é a vida... Nada mais justo, portanto, que expressar esse sentimento de gratidão escrevendo os nomes daqueles que tanto contribuíram para que eu chegasse à publicação deste livro que, com algumas poucas alterações, é, basicamente, a minha Dissertação de Mestrado em História Social.

Assim, agradeço inicialmente ao meu orientador no Mestrado, Dr. Franck Ribard, que foi um grande aliado nessa caminhada, desde os tempos do “projeto de pesquisa” para a seleção no programa de pós-graduação, sugerindo rumos e abordagens para a empresa a qual me propunha. Já na situação de aluno do mestrado, pude contar com suas valiosas orientações por meio das quais foi possível “corrigir” equívocos e melhorar a qualidade da pesquisa. Além disso, gostaria de agradecer por me receber em sua casa para orientações, por vezes aos sábados e feriados (meus horários livres no trabalho, Colégio, nem sempre coincidiam com os seus, na Universidade), tendo assim que se abster de horários de convivência com esposa e filhos.

Ao Dr. Eurípedes Antônio Funes, que foi o coorientador desta pesquisa, agradeço pelas orientações e pelas lições recebidas durante uma das disciplinas do curso e, particularmente, nas bancas de qualificação e de defesa (examinadora). Suas sugestões e seu aguçado senso crítico foram decisivos para o rumo que este trabalho tomou.

Ao Dr. Almir Leal de Oliveira, por suas tantas contribuições no decorrer desta pesquisa e que foram dadas tanto como professor em uma das disciplinas cursadas, bem como durante a banca de qualificação, em que seus comentários sobre os textos já escritos me motivaram a valorizar os pontos fortes da pesquisa e a repensar algumas deficiências que ora se apresentavam.

Ao Dr. Antonio Otaviano Vieira Júnior, que teve uma importante atuação na banca examinadora, inclusive entregando-me, em forma escrita, preciosas anotações sobre a minha pesquisa, o que facilitou em muito reescrever algumas passagens que hora mereciam reconsiderações.

A todos os professores do Mestrado em História Social, além dos já citados, e, particularmente, àqueles que ministraram disciplinas durante o curso: Dra. Adelaide Gonçalves, Dr. Francisco Régis Lopes, Dr. Frederico de Castro Neves, Dr. João Ernani Furtado Filho, Dra. Kênia Souza Rios e Dra. Marilda Santana da Silva.

Aos companheiros de turma do Mestrado em História Social, que vieram de várias partes do Ceará e do Brasil, e dos quais, ao longo do curso, recebi incentivos, ideias, fontes e informações que contribuíram para este trabalho.

Aos funcionários do Departamento de História, particularmente à Regina e à Sílvia, da secretaria do Mestrado, e ao Augusto e à Elineuza da Biblioteca do NUDOC.

Aos funcionários da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, particularmente à Gertrudes Sales e a João Elmadan, do Setor de Microfilmes, e à Madalena Figueiredo, do Setor de Raros.

Ao Arquivo Público do Estado do Ceará, a seus funcionários e frequentadores, valendo destacar a presença do professor André Frota, ilustre figura, sempre solícito com todos os pesquisadores indicando-lhes fontes, bibliografias e, particularmente no meu caso, dirimindo “dúvidas paleográficas” nas transcrições de documentos.

À arquiteta Cláudia Lira, por seu sofisticado conhecimento em computação gráfica, tornando possível a confecção dos mapas da cidade de Fortaleza de fins do século XIX.

A todos que fomentam a cultura negra em Fortaleza e no Ceará, particularmente ao músico e pesquisador Calé Alencar, com quem tive várias conversas e do qual recebi muitas referências e sugestões para o estudo das festas de negros em Fortaleza.

Agradeço, ainda, o apoio institucional do Colégio Militar de Fortaleza, permitindo-me liberações nos horários de expediente a fim de frequentar as aulas no mestrado e para efetuar pesquisas em arquivos da cidade.

Também é importante mencionar o apoio financeiro do Governo do Estado do Ceará que, através da Secretaria de Cultura, escolheu esta pesquisa como um dos projetos premiados pelo "V Edital de Incentivo às Artes".

Finalmente, gostaria de agradecer a todos os autores e autoras citados nesta obra e que certamente contribuíram direta ou indiretamente para a sua existência. Cabe então ressaltar que, embora por vezes se utilize a primeira pessoa do singular na escrita dos textos que virão logo a seguir, esta pesquisa, em seus eventuais méritos é, de certa forma, uma obra coletiva...

Lista de Ilustrações

Lista de Siglas e Abreviaturas

ACL – Academia Cearense de Letras
APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará
B.^{m} – Batalhão
BPGMP – Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel
BPM – Batalhão de Polícia Militar
C. – Cerca de (aproximadamente)
D – Dom
distr.^{o} – distrito
Exma – Excelentíssima
F.^{o} – Filho
J.^{o} – João
legalm.^{te} – legalmente
Mor.^{ra} – Moreira
NA - Nota do Autor
n. ou nº. – número
NUDOC – Núcleo de Documentação Cultural (UFC)
N. S. – Nossa Senhora
P – Praça
RIC – Revista do Instituto Histórico – Ceará
RM – Região Militar
rs – réis
S.^{a} – Silva
s.d – sem data.
S.Exc. – Sua Excelência
SHEAF – Sala de História Eclesiástica da Arquidiocese de Fortaleza
S.S. – Sua Santidade/Santíssimo
Typ. – Tipografia
UFC – Universidade Federal do Ceará
Vm.^{ce} – Vossa Mercê

Sumário

Apresentação

O belo livro de Janote Pires Marques convida o leitor a um passeio instigante em busca de uma "cidade invisível". Esta caminhada, se ela revela a façanha do autor, desafia também o leitor, levando-o a enxergar além das mensagens pré-reveladas da "cidade-monumento". Como no texto de Ítalo Calvino[1], alcançar a cidade invisível requer não só pautar-se nos elementos concretos - arquitetura, registros, vestígios, traçados das ruas... - mas envolver-se na interpretação e na criação.

O cenário plantado por Janote configura assim um ponto de partida, uma plataforma para o voo da imaginação. Aguçados os sentidos, emerge inicialmente um pequeno ruído de fundo, quase que imperceptível no clamor ambiente da "Cidade das Luzes". Deixando-se levar pelas incursões propostas e seguindo os rastros e pegadas dos "sujeitos anódinos" da cidade invisível, o rumor se faz mais nítido e surge a estranheza de nunca ter prestado atenção a estas melodias exóticas. No entanto, só em águas profundas, longe do porto seguro da verdade estabelecida, quando a mão já largou o corrimão da explicação dada e das certidões emitidas, faz-se presente a imagem clara, o leitor reconhecendo finalmente os contornos da cidade invisível, comovido pelo caráter familiar da impressão causada pelo som dos tambores rufando nas Festas de Negros.

Uma das cidades invisíveis e esquecidas de Fortaleza é a cidade dos negros, ou melhor, a cidade múltipla dos universos culturais, das sociabilidades e dos territórios negros do final do século XIX. Esta "invisibilização" do negro, no período pós-abolição, pode ser analisada, entre outros, a partir do esforço conjugado da repressão policial às manifestações culturais negras, da romanização da igreja católica e da construção ideológica de um discurso identitário cearense pautado no sonho da civilização branca ocidental. Discurso que, por sua vez, no âmbito da produção escrita da elite "pós-abolicionista", liberal e republicana da "Belle Époque", se apoia na referência autoproclamada à suposta redenção do negro através da pseudo iluminista abolição pioneira da escravidão no Ceará, outro elemento importante para compreender a construção e a hegemonização da "ilusão racial" cearense. Esta mascaragem consistiu, antes de tudo, na busca da negação da possibilidade futura da existência social do negro cearense e na invisibilização não só do negro, mas, ainda, dos mecanismos de reprodução de uma exploração socioeconômica "naturalmente" voltada para as populações de cor.

Nestas condições, compreende-se a dificuldade de encontrar registros e fontes históricas relativas a manifestações, práticas, expressões e vivências de homens e mulheres que se tratou de esquecer, fazendo-os desaparecer da memória oficial da "Terra da Luz", no mesmo momento em que se tentava fazê-los esquecer deles mesmos. Eis um dos méritos do autor, cuja abnegação em reunir e fazer dialogar pedaços, fragmentos diversos e isolados desta história se conjugou com a sua qualidade interpretativa de registros nunca oriundos diretamente dos próprios negros. Este último elemento merece uma observação que me parece interessante: o ponto em comum das fontes históricas utilizadas na pesquisa ou pelo menos o seu contexto geral de produção, reside no fato delas manifestarem, de maneira ou outra, o controle e a repressão (leis, regulamentos, resoluções diversas, ofícios, códigos de postura e, em certa medida, termos de compromisso), o desgosto e o medo (memorialistas) ou pelo menos o estranhamento (viajantes), constituintes do processo acima mencionado. Elas testemunham a vontade oficial e dominante de denunciar, reprimir ou ratificar (jornais) a suposta ausência / desaparecimento do negro cearense e da sua cultura. O trabalho do historiador, nestas condições, inscreve-se e encontra uma das razões de ser do seu ofício na capacidade de fazer emergir as experiências fundamentais dos atores sociais escolhidos, analisando documentos que se propuseram negar a legitimidade destes enquanto sujeitos da sua própria história.

O presente trabalho, versão pouco modificada de uma dissertação de mestrado em História Social defendida na UFC, que tive o grande prazer de orientar, se situa deliberadamente no esforço constante de revelar a luta contínua de resistência a este movimento de encobrimento. De fato, apesar da violência simbólica representada pelo movimento histórico de "naturalização" da ideia da ausência ou do caráter insignificante da participação e da contribuição negra na formação social cearense[2], a perenidade da dinâmica cultural e da consciência identitária dos negros, mulatos e pardos, atesta de outras lógicas e vivências. Estas experiências são depositárias de uma memória e de um legado que permitem compreender a continuidade de tradições que, na sua multiplicidade, revelam a capacidade adaptativa de tal comunidade.

Passo a passo, com paciência, o autor trilha o caminho de passos já dados, nas pegadas dos escravos, forros, libertos, sambistas, frequentadores dos Congos, diretores, irmãos ou procuradores da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, juízes, secretários, Reis e Rainhas do Congo, Príncipes, Embaixadores, simples amantes da Calunga ou da sua corte de seguidores, bem além dos membros da corte real, "homens vestidos de mulher, saias brancas e cabeções de renda, (que) traziam o corpo e o rosto pintados de negro. À simples vista pareciam africanos. Não dançavam, andavam lentamente, pelas ruas"[3], maracatuzeiros antes da hora.

Aí, dobrando a esquina, surge a nossa "cidade invisível", na cartografia improvável, mas minuciosamente estabelecida, revelando as histórias de personagens simples, alguns famosos, do cotidiano fortalezense. Negros que fizeram, com inúmeros outros, a verdadeira história desta cidade e que contribuíram para a manutenção de uma memória que, lutando contra a maré do não reconhecimento e da denegação, sempre prezou pela conservação dos laços simbólicos com os seus heróis africanos. De Mestre Benedicto, Mestre Macieira, Maria Pernambucana, João Samango, Xavier "do braço cortado" (Joaquim Xavier) até Roqueira, passando por Raymundo Gurgulho... encontramos o "povo negro", nas suas vidas, andanças, artimanhas, manifestações, mas também nos seus gestos de louvor à Calunga, aos Reis de Congo da Irmandade do Rosário, na reverência aos personagens históricos africanos da Rainha Jinga e dos reis do Reino de Congo, motivos da celebração e legitimadores do poder da ancestralidade.

Através deles e de tantas outras figuras envolvidas nestas Festas de Negros, se definem territórios, às vezes furtivos e efêmeros, nas rodas de samba improvisadas onde a criatividade afro-brasileira fluía nos passos da dança, nos desafios e na fuga da polícia. Nesta cartografia, articulam-se vários tipos de espaços: sagrados, como o paço da igreja do Rosário; estruturados de modo provisório nos terrenos baldios e nas praças utilizados para as representações dos autos de Congo ou protegidos nas residências particulares (sambas e congos). Estes territórios atestam, sobretudo, nestes tempos conturbados de início da República, a formidável capacidade de resistência e de adaptação a um novo contexto, demonstrados pelos defensores de uma tradição que não temeu transitar em registros, modos e formas diversas.

Assim, pode-se falar em circularidade cultural[4] em relação ao processo de re-significação, de busca incessante do re-conhecimento, por parte do "povo de cor", da sua cultura, dos seus rituais e símbolos, em relação à sociedade fortalezense e frente ao discurso dominante. Os exemplos dos arranjos e empréstimos revelados no processo não só de migração, mas de diálogos mútuos, de apropriação por partes alheias e de interferências entre a corte dos Reis de Congo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, os autos de Congo, os reisados do mesmo nome e o Maracatu vão neste sentido.

Resta, nestes movimentos diversos, a clareza coletiva e a consciência comprovada da importância da preservação dos modelos e das figuras simbólicas negro-cearenses, depositárias da possibilidade do continuum cultural e da manutenção de uma memória inscrita nas manifestações dos heróis vivos da tradição. O ritual da coroação, a figura poderosa da Rainha e a Calunga constituam símbolos importantes, capazes de ser inseridos em manifestações e momentos tão diferentes, como a festa de Nossa Senhora do Rosário (Reis de Congo), o ciclo natalino (Reisados de Congo) e o carnaval (Maracatu). Atravessando e transcendendo os diferentes contextos, os diversos registros e linguagens, estes elementos centrais dos universos culturais afro-cearenses não perdem da sua força, garantindo na renovação periódica do pacto original através do rito festivo, a atualização constante de um mito complexo, multiforme e mutante, encontrando sentidos específicos na expressão identitária e cultural de cada temporalidade histórica, ontem como hoje.

Apesar de “invisível” e, de certa forma subterrânea, esta cidade vem de longe. Mais antiga que a “Cidade das Luzes”, ela se insere nas rotas atlânticas do tráfico negreiro e nos caminhos da colonização cearense. O esforço de Janote em fazê-la emergir é não só louvável pela qualidade do resultado final e da redescoberta do passado destas Festas de Negros que ele nos proporciona, como também pelo fato de que, através deste gesto, ele modifica nosso olhar sobre Fortaleza e sobre nós mesmos. Compreender que os embates do presente respondem àqueles do passado e que as manifestações culturais negras da Fortaleza atual, mais do que práticas importadas do Pernambuco ou da Bahia, constituem tradições genuínas e fundamentais do patrimônio cearense, obriga a uma nova percepção da luta secular pelo reconhecimento do negro nesta cidade e neste estado.

Num momento, decisivo para o seu futuro, em que a sociedade brasileira busca assumir a sua natureza multicultural e pluri-étnica, quando o debate sobre o bem-fundado e a legitimidade de políticas públicas de ações afirmativas e de discriminação positiva dos negros e índios está na pauta, a consciência histórica do processo de formação social brasileiro revela-se imprescindível. Aposto que a leitura do livro de Janote se revelará como um instrumento importante na perspectiva do fortalecimento desta discussão no Ceará.

Franck Ribard
Fortaleza, 25 de julho de 2009

Considerações Iniciais

"Um ruido confuso chegou-me aos ouvidos. Era o batuque dos Congos. No silencio da noite, interrompido de subito por aquella algazarra, abandonei, automaticamente, a leitura e o meu espirito voou para o passado distante...". Esse é um trecho de uma interessante crônica publicada num antigo jornal fortalezense, na qual o autor lembra de seus tempos de juventude, quando "dava a vida por esses divertimentos populares", como os congos, os fandangos, as pastorinhas, os maracatus, o bumba-meu-boi, que eram "a alegria da petizada". [1]

Nosso cronista escreve ainda que, ao ouvir a música dos congos, lembrou-se de um desses grupos que se apresentavam num terreno murado, no primeiro quarteirão da Rua Senador Pompeu, e também se recordou de uma passagem peculiar dos congos que "dançaram" certa noite na Rua da Boa Vista, no trecho compreendido entre a Praça do Ferreira e a Rua de São Bernardo. [2]

> Para lá nos dirigimos logo á noitinha. O João Lopes morava, então, naquella casa de esquina, onde o bonde do matadouro fazia a curva. A's 8 horas, deu signal o batuque, e começou a representação, sob a direcção do Xavier, um preto manetta, que os *Congos* popularizaram. [3]

Nos congos (ou autos de rei congo), encenavam-se passagens da história africana, particularmente as guerras congo-angolanas, e, a certa altura da apresentação, havia a cena da morte do filho do Rei do Congo: o "prinspo" (Príncipe) Sueno. Entretanto, não parecem ter sido apenas os atos em si que marcaram tanto a vida do cronista, mas, sim, certos aspectos como a maneira criativa com que os atores dos congos reinventavam a história africana em solo cearense.

Nesse caso, o "batuque dos congos" trouxe ao pensamento do cronista – morador de Fortaleza – uma cena inusitada: o príncipe caía morto pelos inimigos, mas, "bem no meio do trilho". Nisso, o trem apontou na esquina e o Xavier, que fazia o papel do embaixador da Rainha Ginga, "exclama com enfhase, numa vozinha esganiçada e energica: - Alevanta-te prinspo, e vai morrer na coxia, senão o bonde te mata. Bons tempos aquelles! – C.". [4]

Essa passagem é um indício da criatividade característica dos congos. Além disso, também aponta a existência de práticas festivas capazes de expressar uma cultura negra que marcava a "memória" de seus tantos frequentadores, bem como de constituírem espaços de sociabilidade e de ocuparem ruas importantes numa época em que a cidade passava por intensas transformações físicas, sociais e mesmo políticas.

A Fortaleza das últimas décadas do século XIX se reurbanizava e parte de sua elite política se agitava com ideias como abolicionismo, civismo e republicanismo. Nesse contexto, outro munícipe fez publicar uma crônica lamentando o desaparecimento dos congos, do bumba-meu-boi, dos fandangos e outras "festas tradicionaes que o povo se incumbia de crear" e que eram a alegria dos citadinos. "Tudo vai desaparecendo com o patriotismo nacional". [5]

Mas, essas festas não desapareceram. Ao que parece foram ressignificadas. E, pela intensidade com que ficaram gravadas no *espírito* desses e de outros cronistas/memorialistas que serão citados no decorrer do presente trabalho, as "festas tradicionais" – ou festas de negros, como optei por denominá-las, certamente foram práticas importantes na vida social dos munícipes da capital do Ceará, e algumas também constituíram importantes instrumentos para os negros se afirmarem como sujeitos da história.

Mais especificamente, entretanto, através desta pesquisa, propõe-se o estudo das "festas de negros em Fortaleza", nas últimas décadas do século XIX, particularmente os sambas, os congos (ou autos de rei congo), as coroações de reis e rainhas negros na Irmandade do Rosário dos

Homens Pretos, os maracatus, além de outros ajuntamentos de caráter festivo vivenciados por negros.

Porém, mais do que tentar apreender os significados dessas manifestações onde atuavam os negros, e mesmo explicar um passado por intermédio de certas práticas culturais, a abordagem que aqui se pretende é a de perceber, nesses ajuntamentos festivos, formas de cultura e de sociabilidades, podendo ser entendidos em vários sentidos. Nesse caminho, surgem questões como: o que eram essas "festas de negros", onde elas aconteciam, por que houve várias modalidades de reelaborações por seus sujeitos, como constituíram instrumentos de conquista de espaços físicos e simbólicos na cidade pelos negros?

Aparentemente essas festas podiam servir para aliviar sofrimentos e tensões, constituindo, ao mesmo tempo, espaços onde os negros se encontravam, trocavam ideias, faziam acordos. Momentos de diversão, instrumentos de enfrentamento do poder oficial, fontes de transgressão das normas provinciais eram dimensões que provavelmente também se entrecruzavam nessas reuniões com música, cantos, danças, comidas, bebidas, adereços e roupas especiais.

Com efeito, é preciso considerar que tais práticas não ocorriam dissociadas das realidades nas quais seus sujeitos estavam inseridos. Para enfrentar o preconceito ou mesmo para atrair o público em geral, muitas vezes era preciso reinventar a festa, mantendo certas raízes africanas, mas, ao mesmo tempo, permitindo inúmeras reelaborações a partir de elementos presentes no contexto social do momento.

Nesse sentido, reis negros eram eleitos e coroados numa irmandade (Nossa Senhora do Rosário), originalmente criada em um país de brancos – Portugal, mas que, por outro lado, foi reapropriada pelos negros, que lhe deram uma configuração própria. Já nos autos de rei congo, além de cantorias referentes às guerras congo-angolanas, também eram cantadas as experiências cotidianas, bem como quadras de crítica social. Ainda, autoridades e gentes da "elite" (em zonas urbanas e rurais) eventualmente participavam de sambas – manifestações festivas tantas vezes relacionadas a desordens pela própria polícia.

Assim, palco para uma cultura negra, constantes trocas culturais (ainda que por uma questão de sobrevivência das manifestações), interações entre os participantes, bem como para múltiplas (re)interpretações do viver em sociedade, as festas aqui abordadas eram *de negros* e não

exclusivamente *dos negros*. E, ao que parece, eram as diferenças e as singularidades contidas nas relações entre cativos e senhores, empregados (ou criados) e patrões, brancos e negros, indivíduos de origem humilde e pessoas oriundas da elite, entre todos os participantes, enfim, que permitiam às festas de negros serem ambiente intensamente favorável às sociabilidades – território onde basicamente se lida com as interações, no dizer de Gilberto Velho. [6]

Vale ressaltar que "cultura" é pensada aqui com base nas noções levantadas por Raymond Williams e Edward P. Thompson, ou seja, não como algo estático ou dentro de uma ideia "folclórica" e cristalizada, sem possibilidades de mudanças ou de admissão de novos elementos. A cultura só pode existir a partir da prática de pessoas, em um determinado contexto, sendo preciso pensar significados culturais e como eles são (re) construídos dentro das relações sociais em que acontecem as vivências dos sujeitos. Em sua crítica ao termo "cultura", "por tender a nos empurrar no sentido de uma noção holística ou ultraconsensual", Thompson defende não haver uma cultura pura, pela própria capacidade de os sujeitos reagirem e reinterpretarem os códigos culturais. Lembra, ainda, que:

> [...] 'cultura' é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume, sob formas historicamente específicas das relações sociais do trabalho. [7]

Ademais, "cultura" é entendida nesse trabalho como anti-hegemônica, ou seja, opondo-se à ideia de uma "elite" capaz de impor unilateralmente significados, valores e crenças aos negros. As influências ocorriam mutuamente. Assim, a hegemonia aparece como:

> [...] todo um conjunto de práticas e expectativas sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. [8]

Permeando todas essas questões, estava o contexto de reurbanização pela qual passava Fortaleza nas últimas décadas do século XIX. Abertura de avenidas, alinhamento de ruas, construção de prédios públicos foram obras projetadas e coordenadas pelo engenheiro Adolfo Herbster, no decorrer das décadas de 1870 e 1880. Certamente eram mudanças necessárias para uma capital que crescia, mas, pouco interessantes aos munícipes mais humildes que habitavam a região do centro, à medida que foram obrigados a deixar suas casas e irem para regiões periféricas, ou então se concentrarem em pontos próximos ao centro, mas sem receberem benefícios da reforma urbana.

Era o caso do Morro do Moinho[9], onde se aglomeravam várias famílias pobres, como a de Pedro Nonato, liberto que havia imigrado de Itapipoca, era "exímio tocador de berimbau" e cantador de desafios[10]. Em tal contexto socioespacial, não apenas essas pessoas eram afetadas pela reurbanização de Fortaleza, mas a cultura que era praticada por elas – como os congos, os sambas, os maracatus. Nesse sentido é que Eric Hobsbawm chama a atenção para "a influência das dinâmicas urbanas sobre as mudanças ocorridas nas artes". [11]

Com efeito, a fim de escrever sobre "Festas de negros em Fortaleza", parece-me viável tratar do tema dividindo-o em três capítulos que se distribuem da seguinte forma:

No primeiro capítulo, "Negros no Ceará: discursos, experiências e festas", inicio a análise tentando evidenciar a *invisibilidade* do negro (cativo ou livre) promovida por setores da elite cearense nas últimas décadas do século XIX. Nesse caminho, no tópico inicial (*Abolição, civismo e preconceito contra o negro*), penso ser válido tratar da questão, marcada por um discurso em que os negros foram colocados na posição de *ausentes* nas lutas pela liberdade. Além disso, as próprias festas abolicionistas e republicanas disputavam espaços com as festas negras. Ademais, é importante tentar perceber os efeitos dessas questões na *construção* (preconceituosa) da imagem do negro e de sua cultura no Ceará.

Como contraponto, no tópico 1.2 (*Resistência, trabalho e costumes dos negros*), analiso a presença do negro no Ceará, e mais especificamente em Fortaleza, destacando suas iniciativas quanto às manifestações festivas, mas sem desconectá-las do mundo onde os negros (livres ou cativos) viviam. Assim, também são analisadas outras práticas culturais (costumes), bem como os tipos de trabalho (ocupações) exercidos coti-

dianamente, tentando destacar a transição definitiva do trabalho escravo para o livre na capital do Ceará. Ao praticarem suas festas, os negros deixavam o espaço do trabalho, mas não o universo do trabalhador.

Encerrando o primeiro capítulo está o tópico 1.3 (*Festas de negros na dinâmica socioespacial de Fortaleza*), em que fecho mais o foco na capital da Província/Estado do Ceará, propondo a discussão do que era uma "festa de negros" a partir do contexto social vivenciado por esses sujeitos, com destaque para o processo de reurbanização pelo qual passava Fortaleza nas últimas décadas do século XIX. A partir disso, procuro evidenciar o argumento, presente ao longo desta pesquisa, das festas de negros como instrumento de conquista de (in)determinados espaços na cidade.

No segundo capítulo, "Irmandades, congos e sambas: controle, transgressão e sociabilidades", trato mais especificamente de três manifestações festivas negras que se destacaram na segunda metade do século XIX e início do XX.

No tópico 2.1 (*A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos*), discuto a festa de coroação de reis negros na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza, procurando fazer uma abordagem que procura entender as apropriações pelos negros de um modelo de confraria elaborado em Portugal. Além disso, outro aspecto é o processo que motivou o enfraquecimento da Irmandade do Rosário em Fortaleza. Para tanto, são analisadas questões como a romanização do clero local, a atuação das Conferências Vicentinas e, também, as tentativas de tomada do patrimônio material da irmandade, à medida que a área a ela pertencente se valorizava com o crescimento urbano de Fortaleza.

No tópico 2.2 (*Autos de rei congo e outras encenações populares*), analiso as apresentações de congos que ocorriam em praças e terrenos baldios de Fortaleza; alguns fatores que levaram ao *confinamento* dessas práticas a determinados espaços da cidade e as vantagens (cobrança de ingresso para se assistir às encenações) que disso espertamente tiraram seus atores, bem como, a capacidade dos congos em reelaborar uma cultura de raízes africanas em Fortaleza.

No tópico 2.3 (*Samba: nota obrigatória das alegrias do povo*), procuro entender o que eram os sambas que ocorriam nas casas ou nas ruas e que, em geral, eram considerados pela polícia reuniões nas quais predominavam desordens. Nesse contexto, os sambas aparecem como instrumentos de transgressão, mas, também, como espaços privilegiados para a expressão de sociabilidades variadas.

De certa forma, essas festas de negros aparecem *compartimentalizadas* nesses três tópicos do segundo capítulo; porém, o intuito é aprofundar o estudo sobre cada uma delas. Entretanto, faz-se necessário destacar que havia interações entre irmãos do Rosário, atores dos autos de rei congo, praticantes de sambas, bem como o trânsito desses sujeitos pelos diversos espaços festivos.

Nesse sentido, no capítulo três – "Para os pretos plebeus, maracatu e samba: reelaboração cultural e (re)apresentação do sagrado" –, o primeiro tópico (*A reelaboração das festas e a circularidade de seus atores*) traz articulações dos elementos anteriores, o entrecruzamento das dimensões da festa de Nossa Senhora do Rosário, dos autos de rei congo e dos sambas, destacando a circularidade dos sujeitos frequentadores dessas festas que, ao constituírem espaços de trocas, de intercâmbio e de criação, permitiam a perenidade da cultura negra na cidade. Dessa forma, mudava-se para permanecer.

No terceiro capítulo ainda, e finalizando o livro, está o tópico 3.2 (*A corte negra em Fortaleza: irmandade, congos e maracatus*), tratando das cortes de reis negros, presentes tanto na Irmandade dos Homens Pretos, quanto nos congos e nos maracatus. O objetivo não é encontrar nos maracatus fortalezenses uma ancestralidade local (e original) ou vê-los como simples continuidade dos congos ou dos reis que eram coroados nas antigas irmandades do Rosário. A intenção é retomar alguns elementos já tratados e, a partir daí, colocar em relevo como certas permanências e mudanças preparam um terreno fértil para a formação de "novos" grupos de maracatus em Fortaleza.

Assim, se Raimundo Feitosa[12] e alguns amigos "fundaram" um maracatu (Az de Ouro), já em pleno século XX, era porque muita gente na cidade estava familiarizada com o cortejo de reis negros, ou seja, havia um conhecimento comum dessa prática dentro da sociedade onde ela passa a ocorrer. Enfim, haveria já uma espécie de "consistência cultural". [13]

Quanto ao recorte temporal (1871-1900), inicia-se no ano em que foi manuscrito o último compromisso da Irmandade dos Homens Pretos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Fortaleza. Em relação ao compromisso anterior, há modificações interessantes, estando uma delas diretamente ligada à questão das festas tratadas neste trabalho. É que

neste documento não mais se prevê a eleição e a coroação de reis negros no âmbito da Irmandade.

Havendo uma circularidade dos sujeitos presentes nos congos, sambas, maracatus e coroações de reis negros na Irmandade do Rosário, é plausível considerar como marco inicial o "fim" oficial dessa festa de coroação, não apenas por ter sido a única dessas festas autorizada por Lei[14], mas, também, pela tendência de os "irmãos" emigrarem para aquelas outras manifestações festivas negras, à medida que a Irmandade como espaço de cultura e de sociabilidade sofria maior controle por parte do poder público e da Igreja.

Note-se que essa importante alteração no estatuto da Irmandade enquadrava-se num momento em que ganhava corpo o conservadorismo católico, a romanização, o trabalho social das Conferências Vicentinas, bem como a repressão às manifestações festivas de matrizes africanas.

Paralelamente, foi por esses tempos que Fortaleza se "modernizava" com bondes de tração animal, iluminação (a gás carbono) de alguns logradouros, cemitérios (em áreas mais afastadas), biblioteca pública, jornais, clubes de lazer (destinados à elite), sociedades abolicionistas, entidades intelectuais, colégios (para rapazes e para moças), Escola Militar, fábricas de tecidos, caixas postais, estradas de ferro, telégrafo, telefone, Passeio Público, entre outros sinais de "progresso". [15]

Esse "fluxo modernizador" fora afetado pela grave seca de 1877-1879 que, além de desestruturar a vida social e a economia do Ceará, provocou um intenso êxodo rural para a capital e levou à grande mortandade por fome ou/e doença (varíola) dos retirantes que se amontoavam no "Asylo de mendicidade" ou em abarracamentos providenciados pelo governo, todos na "periferia" de Fortaleza. [16]

O caos social desse período forçou uma discussão sobre os problemas deixados pela seca ou agravados por ela, propiciando um ambiente de atuação intelectual envolvido em leituras sociais mais amplas – compreendendo inclusive a superação da escravidão – e cada vez mais veiculadas por jornais, revistas científicas e literárias.

> O pensamento abolicionista no Ceará incorporou em sua elaboração da sociedade os referenciais de leituras positivistas de Comte (estágios de evolução social) e as leituras mesoló-

> gicas de Buckle (superação da natureza pelo homem). Ampliou uma análise da sociedade que até então se limitava às relações do desenvolvimento provincial com as categorias correntes de civilização e progresso. [17]

Importa destacar que, nas últimas décadas do século XIX, manifestações festivas de negros não eram bem vistas tanto pela Igreja que assumia um caráter conservador impedindo a eleição e coroação de reis negros na Irmandade do Rosário de Fortaleza, como pelo governo local restringindo as encenações dos autos de rei congo a praças e terrenos cercados, bem como reprimindo sambas e outros ajuntamentos festivos que pudessem atentar contra a "ordem", a "moral" e os "bons costumes" dos munícipes.

Com o advento da República, em 1889, ressaltavam-se a ordem, o progresso e as festas cívicas, ao passo que as práticas festivas negras continuavam sendo vistas como focos de violência e desordens, ou ainda como resquícios de barbárie e atraso resultantes da forma de governo monárquica. A questão é que, apesar de tudo, as festas de negros continuaram a ocorrer em Fortaleza, e isso provavelmente se relaciona com a condição de que essas manifestações – particularmente os congos, sambas e maracatus – serem espaços de cultura e de sociabilidade onde havia considerável margem para (re)criações, que tinham as próprias experiências sociais vividas pelos seus componentes como matéria-prima.

Nos últimos anos do século XIX, essas manifestações festivas existiam em Fortaleza enquanto práticas culturais absorvidas pela população em geral, particularmente na época do Carnaval, período em que desfilavam grupos de maracatus vindos dos "subúrbios"[18], intensificavam-se as reuniões em sambas e, ainda, quando apareciam brincantes "fantasiados" de personagens dos congos.

Certamente, as festas de negros continuaram sendo feitas no século XX e, pode-se afirmar, sem dúvida, que ainda existem intensamente em Fortaleza. Mas, acredito que até 1900 já é possível percebê-las como importantes espaços sociais dos negros, apesar de posições contrárias da Igreja e do Estado (imperial ou republicano). Além disso, na virada do século XIX, os congos já haviam constituído uma espécie de amálgama de diversas práticas negras.

O recorte temporal (1871-1900) aborda, portanto, um período em que as manifestações festivas de negros – coroações de reis na Irman-

dade do Rosário, autos de rei congo, sambas, maracatus –, constituíam importantes territórios de reelaborações culturais e de diversas práticas de sociabilidades, afetadas de forma mais intensa pelas mudanças sociais e políticas ocorridas em Fortaleza e no Brasil nas últimas décadas do XIX.

No que se refere aos acervos trabalhados, destaco o Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), onde pesquisei nos fundos: "Executivo Provincial", particularmente a série sobre ofícios que eram destinados ao bispo diocesano, a outras autoridades, funcionários e eclesiásticos; e "Palácio Episcopal do Ceará", no qual é possível encontrar manuscritos de vários compromissos de irmandades de negros no Ceará, inclusive o compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Capital (Fortaleza), elaborado durante o ano de 1871, virando lei no ano de 1873.

Esses compromissos eram transformados em leis e publicados juntamente com outras normas em compilações anuais promovidas pelo governo provincial[19]. No entanto, é importante a análise dos manuscritos porque trazem algumas informações que foram suprimidas quando da sua forma de lei. Com efeito, comparar os estatutos da irmandade em dois momentos (antes e depois da sua legalização) permite encontrar alguns indícios que apontam, por exemplo, as tentativas de controle, por parte do Estado e da Igreja, sobre essas organizações onde predominavam os negros.

Ainda considerando o Arquivo Público do Ceará, outro fundo importante para este trabalho foi o da "Secretaria de Polícia do Ceará", contendo ofícios, rol de culpados, termos de audiência, relatórios e livros de requerimento e despachos – também conhecidos como "Livros da porta da cadeia", justamente por ficarem na entrada da cadeia pública (nesses livros é que se registravam, por exemplo, as autorizações para as apresentações em público).

Embora seja uma documentação ampla e diversa em que os registros sobre festas de negros aparecem de forma esparsa, é possível perceber, nessas fontes "da polícia", tentativas de controle social, bem como, vislumbrar espaços onde ocorriam as festas e os personagens que as frequentavam.

No acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), foi pesquisada a legislação provincial e do início da era republicana cearense, disponível em forma impressa no "Setor de Obras Raras". Lá estão códigos de posturas municipais, estatutos das irmandades do Rosário no Ceará e outras normas.

É um conjunto legislativo que permite perceber a organização dos negros em confrarias, mas, também, a tentativa do controle estatal so-

bre o cotidiano da população, incluindo-se aí negros cativos que eram negados enquanto pessoas (escravos); mas, antagonicamente, à medida que eram referidos nos códigos, é possível perceber os cativos não como elementos passivos na sociedade escravista, mas como seres humanos capazes de terem atitudes e vontade próprias. As posturas proibiam "reuniões de escravos, batuques e sambas"[20], o que não quer dizer que esses ajuntamentos deixassem de ocorrer.

Já no "Núcleo de Microfilmagem" da Biblioteca Pública, pesquisei os vários jornais fortalezenses disponíveis, como o *Libertador*[21] e o *A Republica*, priorizando os meses de outubro, dezembro e janeiro, pois era o período das festas da Irmandade do Rosário, das encenações de rei congo, do reisado e de outras festas ligadas às celebrações natalinas e que constituíam espaços para práticas culturais negras. Além desse período, os meses de fevereiro e de março também foram pesquisados nas semanas em que os mesmos tiveram carnaval, a fim de se tentar perceber possíveis deslocamentos dessas manifestações festivas negras para espaços e momentos em que eram mais tolerados.

Com o objetivo de obter informações que também tratassem dos negros na situação de cativos, investiguei mais especificamente os jornais *Cearense, Gazeta do Norte* e *Pedro II*, pesquisando todos os meses dos três primeiros anos da década de 1880 (quando disponíveis), buscando anúncios de fuga de escravos que pudessem trazer indícios sobre o mundo desses sujeitos não apenas no que se referisse a divertimentos, mas, também, de outros costumes e de suas ocupações, cujas descrições normalmente estavam presentes nessas publicações.

Quanto aos anúncios de fuga de escravos anteriores à década de 1880, achei por bem partir dos trabalhos realizados por Eduardo Campos e Oswaldo Riedel, e que trazem transcrições de centenas desses anúncios publicados em jornais de Fortaleza e de outras cidades do Ceará. Além disso, também considerei o trabalho de Gilberto Freyre no trato (pioneiro) desse tipo de fonte. [22]

A ideia é tentar perceber que, da mesma forma que os negros livres e libertos, os cativos participavam das reuniões festivas fora dos seus espaços de trabalho, mas não fora do mundo laboral, o que certamente passava por uma constante negociação com os senhores.

No acervo do Seminário da Prainha (Sala de História Eclesiástica da Arquidiocese de Fortaleza - SHEAF) pesquisei o fundo "Registro de Provisões", onde estão arquivados manuscritos de compromissos de confrarias de negros no Ceará; em especial o da Irmandade dos Homens Pretos de Fortaleza, elaborado no ano de 1840 e que vigorou até meados do ano de 1873.

Também foram importantes os escritos dos memorialistas, os relatos de viajantes e outras obras de época que, apesar de muitas vezes serem um *olhar de fora* carregado de preconceito, descreveram diversas manifestações festivas "populares" e ajudaram neste estudo sobre festas de negros. Nesse contexto, estão os trabalhos de Gustavo Barroso, Otacílio de Azevedo, João Brígido, José Carvalho, Freire Alemão Cisneiros, João Nogueira, Manuel de Oliveira Paiva, Raimundo de Menezes, Paulino Nogueira, Rodolfo Theophilo, Antônio Bezerra de Menezes, além de outros contemporâneos que escreveram sobre Fortaleza e sobre o Ceará do século XIX e início do XX.

Quanto ao aporte teórico utilizado ao longo do livro, procuro dialogar com vários autores com os quais tomei contato, particularmente durante as disciplinas que foram cursadas no Mestrado em História Social da Universidade Federal do Ceará (UFC), a fim de melhor discutir o significado de algumas palavras que aparecem nos textos desta pesquisa. Assim, sem intenção de estabelecer "conceitos", pareceu-me imprescindível refletir sobre o sentido de expressões como "festas", "festas de negros", "cultura", "reelaboração cultural", "sociabilidades", "liberdade", "resistência", "identidade", "territórios", dentre outras.

Neste sentido, foram "incorporadas" a esse trabalho propostas teóricas, como os entendimentos de "cultura" discutidos por Raymond Williams e Edward Thompson, de "circularidade cultural" elaborado por Carlo Ginzburg (a partir de Mikhail Bakhtin), o significado de "tática" e de "estratégia" de Michel de Certeau, a ideia de "resistência" defendida por Eduardo Silva e João José Reis, as múltiplas dimensões da "liberdade" pensadas por Marcus de Carvalho e por Sidney Chalhoub, a importância das "interações" para as sociabilidades segundo Gilberto Velho, as reflexões sobre "folguedos populares" feitas por Edison Carneiro, as discussões sobre "festas" de Jean Duvignaud e Norberto Guarinello.

Ainda quanto à bibliografia, procurei considerar artigos, dissertações, teses e livros que pudessem me ajudar no estudo sobre festas de negros em Fortaleza. As pesquisas feitas por professores e alunos do pro-

grama de pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará foram de grande valia.

A respeito, vale inicialmente destacar os trabalhos de Franck Ribard (etnicidade, identidade e festa), Eurípedes Funes (sobre o negro cearense), Almir Leal de Oliveira (pensamento social em fins do século XIX e, particularmente, seu trabalho sobre o Instituto Histórico do Ceará), Raimundo Nonato de Souza (sobre as Irmandades do Rosário em Sobral e na povoação da Lapa), José Hilário Ferreira Sobrinho (tráfico interprovincial de escravos), de Antonio Vilamarque de Sousa (sobre os discursos identitários do negro no Ceará), e outros mais que muito me ajudaram ao longo deste trabalho sobre “festas de negros em Fortaleza”.

Igualmente, pesquisas publicadas nas demais localidades sobre festas, negros, abolicionismo, irmandades, congos, sambas, maracatus e outros temas constituem uma miscelânea de publicações que certamente contribuíram para uma reflexão das manifestações festivas negras em terras locais.

Ainda para auxiliar na percepção do espaço ocupado pelas festas, foram confeccionados – de acordo com diversas fontes (citadas ao longo do texto) e das plantas da cidade de Fortaleza produzidas pelo engenheiro Adolfo Herbster nos anos de 1875 e de 1888 – três mapas que contêm nomes de ruas, avenidas, praças, bairros e construções contemporâneas ao recorte temporal aqui tratado, bem como a localização das “festas de negros em Fortaleza”. O objetivo é contribuir para uma *outra* leitura da geografia da cidade a partir dessas práticas culturais negras que, por sua vez, permitiam aos seus sujeitos circularem e definirem os lugares onde ocorriam as festas.

Cumpre colocar em relevo que, já vislumbrando uma possível publicação desta pesquisa histórica, procurei desenvolver uma narrativa mais dinâmica a fim de facilitar seu acesso a professores e a estudantes do Ensino Básico. Além disso, o livro foi enriquecido com outras imagens que não estavam na dissertação, bem como, traz um projeto gráfico mais arrojado, a fim de amenizar um pouco o rigor acadêmico.

Os textos (e imagens) a seguir, portanto, partem do que aqui foi exposto e vieram a lume num ir e vir constante da escrita às fontes e vice-versa, constituindo-se em exercício de compreensão das questões propostas, de percepção das formas de cultura, de sociabilidades e de conquistas de territórios na cidade, presentes nas festas de negros em Fortaleza.

1. *Auto do Rei Congo*. Desenho de Daniel Diaz, 2009

Capítulo 1

Negros no Ceará: discursos, experiências e festas

Em fevereiro de 1890, o governo do Ceará baixou um Decreto, inspirado em "intuitos patrioticos" e "recordações gloriosas", declarando feriados e dias de festa o 25 de Março, "destinado á commemoração da redempção dos captivos, pela vontade do povo cearense", e o 16 de Novembro, "destinado á commemoração da proclamação da República no Ceará". [1]

Quem assinava o documento era João Cordeiro, governador interino e um dos fundadores da Sociedade Cearense Libertadora. Durante as campanhas abolicionistas no Ceará, os membros dessa e de outras associações "libertadoras" assumiram o papel de líderes promotores de uma evolução social na província a ser materializada na "redenção" dos escravos cearenses.

De certa forma, o Decreto resumiu o que fora o discurso abolicionista no Ceará, em que a liberdade para os escravos foi encarada por uma "elite"[2] política e intelectual como questão de patriotismo. Ao mesmo tempo, os abolicionistas assumiram o papel de "heróis cívicos" já que promoviam a "salvação", ou seja, a redenção dos cativos, em geral vistos como sujeitos inertes no processo emancipatório.

Outro aspecto é que uma data abolicionista e outra republicana estão citadas nesse mesmo Decreto, lembrando a tendência dos abolicionistas em promover a associação de ideias como liberdade (para os escravos), progresso, civismo e republicanismo, muitas vezes visando atacar políticos adversários ou/e mesmo combater a forma de governo monárquica. Ao que parece, para muitos abolicionistas a "libertação" era importante, mas nem tanto os "libertados". Nesse contexto, promoveram a *ausência* do negro nas campanhas pela abolição criando a representação de um escravo passivo e carente de lideranças.

Tal discurso viria a se alinhar com o dos primeiros intelectuais do Instituto Histórico do Ceará, para os quais foi pequeno o número de escravos na região, sendo pouca a importância do negro na vida social cearense.

Ante o exposto, o "abolicionismo" é uma passagem obrigatória neste trabalho, não para fazer uma correspondência direta entre as categorias "negro" e "escravo" ou porque se quer associar sistematicamente o negro à escravidão; fazer isso seria uma "lógica perversa", como alerta Eurípedes Antônio Funes[3]. O que se pretende é perceber a pouca valorização do negro e a construção de um discurso em que o negro era sujeito ausente da história.

Além do mais, nas últimas décadas do século XIX, abolicionistas, intelectuais e políticos por vezes deixaram transparecer seu preconceito contra os negros ao se atacarem na imprensa utilizando referências à cultura de matriz africana para tentarem ridicularizar seus adversários. Em razão disso, Francisco de Paula Pessoa era ironicamente chamado de "Xico preto", Rodrigues Júnior de "preto velho", João Brígido de "africano Calunga". Já a eleição perdida por João Cordeiro foi o "samba de 8 de abril que virou alma" [4].

Em contrapartida à visão abolicionista do escravo como sujeito passivo à espera de alforria, estava sua luta por uma liberdade cujo sentido não se limitava em livrar-se dos senhores. Embora já na década de 1870 fosse pequena a porcentagem[5] de trabalhadores escravos em Fortaleza, é preciso considerar que essa "minoria" precisava criar, cotidianamente, táticas de resistência e alternativas de vida em que se pudessem satisfazer os próprios desejos, incluindo-se aí a vontade de frequentar festas e outros divertimentos.

A liberdade para esses sujeitos era, entretanto, um processo de conquistas, e resistir não significava suportar, mas, sim, lutar contra a dominação imposta. Ademais, relacionava-se com a negação (ou ressignificação) dos valores da cultura que se pretendia hegemônica.

Também é importante levar em conta que, independentemente de os negros participantes dessas festas serem livres ou cativos, eram sempre trabalhadores nas mais diversas "ocupações". Nesse sentido, as manifestações festivas negras não ocorriam totalmente desvinculadas do mundo do trabalho, seja porque daí é que vinham recursos para a festa, pela negociação com senhores/patrões ou ainda porque as vivências laborais podiam ser encenadas e cantadas nas festas.

Além disso, as festas de negros em Fortaleza nas últimas décadas do século XIX ocorriam em meio a transformações políticas, sociais e urbanas, cujos agentes muitas vezes consideravam preconceituosamente os negros e seus costumes, em geral vistos como fontes de desordens. Nesse encadeamento de convivências, tensões e mudanças, as festas eram espaços para a resistência de uma cultura negra que se permitia a um constante (re)criar.

Nesse contexto (interativo) é que ocorriam as coroações de reis negros na irmandade do Rosário, os autos de rei congo, os sambas, os maracatus e outros divertimentos de negros. Eram festas e espaços para sociabilidades, que envolviam pessoas de todos os tipos, inclusive da "elite", seja participando das "brincadeiras" ou, mais comumente, no papel de repressora dessas manifestações.

Entretanto, as "festas de negros" existiam como instrumentos para a ocupação de espaços públicos e privados na cidade.

> Ao Intendente do 1º distr.º - Segundo participou-me o Intendente do 2º distrito, em data de hontem o guarda civico do 1º distrito Pedro Mor.ra, em um samba á rua do Imperador, na madrugada dia anterior, tomara parte de um conflito de que resultou ser ferido gravemente Ermogenes Barros da S.a por um individuo conhecido por Sapira, que não poude ser preso em flagrante delicto. O que lhe communico para, tomando conhecimento do ocorrido, punir u referido guarda como merecer. Dr. J.º dos Reis de S. Santos F.º [6]

O guarda Moreira, Ermógenes, Sapira e outros eram sujeitos frequentadores de uma prática cultural de influências africanas, mas vista com desconfiança pelas autoridades, mesmo no ano da Abolição no Ceará. Apesar de tudo, manifestações negras, como o samba, resistiam e ocorriam inclusive em ruas e outras áreas centrais da cidade.

1.1 – Abolição, Civismo e Preconceito Contra o Negro

O movimento abolicionista cearense tomou corpo principalmente nas décadas de 1870 e 1880 e, aos olhos de uma elite política e intelectual, constituía um dos episódios mais consideráveis daqueles fins do século XIX, período em que o país passava por importante transição social e política, marcada pela extinção do trabalho escravo e culminada com a mudança na forma de governo de Monarquia para República.

No que se refere ao fim do trabalho cativo no Império, os cearenses tiveram iniciativas precursoras, como a do político Pedro Pereira da Silva Guimarães ao apresentar à Câmara dos Deputados, em 22 de março de 1852, uma proposta para a "libertação do ventre escravo". [7]

Entretanto, foi com a fundação de sociedades abolicionistas que o Ceará, ou melhor, a elite cearense ganhou relevo. Segundo Raimundo Girão[8], a primeira sociedade libertadora no Ceará teria sido a de Baturité, organizada em 25 de maio de 1870 e instalada em junho do mesmo ano. Já a Sociedade Manumissora Sobralense foi fundada em 25 de junho de 1870, sendo que nesse dia um grande número de pessoas teria se reunido no paço da Câmara Municipal, fazendo a instalação oficial dessa sociedade sobralense e libertando algumas meninas.

Em 1879, criou-se em Fortaleza a sociedade abolicionista "Perseverança e Porvir", cuja data de fundação (28 de setembro) homenageava o oitavo aniversário da Lei do Ventre Livre.

Mas, o núcleo gravitacional do abolicionismo na província chamou-se Sociedade Cearense Libertadora, criada em 8 de dezembro de 1880, e em torno da qual orbitavam outras sociedades, na capital e no interior. A "Libertadora" teve como maior órgão de divulgação o jornal *Libertador*, fundado em 1881, sendo seu principal objetivo apoiar a luta abolicionista.

2. Na figura ao lado, o Jornal **Libertador** (Fortaleza, 1 Jan. 1883) que trouxe estampado na primeira página os nomes dos diretores da "Sociedade Cearense Libertadora".

LIBERTADOR

DIARIO DA TARDE

ORGÃO DA SOCIEDADE CEARENSE LIBERTADORA

CEARÁ.

Anno III. | Fortaleza—Segunda-feira 1 de Janeiro de 1883. | N. 1

1.º ANNO DA REDEMPÇÃO DO ACARAPE.

SOCIEDADE CEARENSE LIBERTADORA

FUNDADA EM 8 DE DEZEMBRO DE

1880.

DIRECTORIA

José Corrêa do Amaral, 1.º Vice-Presidente.

João Cordeiro, Presidente.

Dr. Frederico A. Borges, 2.º Vice-Presidente.

Antonio Bezerra de Menezes, 1.º Secretario.

José Theodorico de Castro, Thezoureiro.

Antonio Dias Martins Junior, 2.º Secretario.

ADVOGADOS

Justino Francisco Xavier.

Dr. Almino Alvares Affonso.

Dr. Theophilo Rufino Bezerra de Menezes.

DIRECTORES

Dr. Pedro Augusto Borges.
Padre João Augusto da Frota.
A. Cruz Saldanha.
Isaac Amaral.
José Albano Filho.
Joaquim Lopes Verçosa.
Alfredo R. Salgado.
José Barros Silva.
Auto Amancio d'Oliveira e Silva.
José Joaquim Telles Marrocos.
Padre Bruno Rodrigues de Figueredo.
Francisco José do Nascimento.
João Carlos da Silva Jatahy.
Manoel Albano Filho.
Demetrio de Castro Menezes.
Francisco Lopes de Assis.
Justiniano de Serpa.
Theodomiro Victoriano de Brito.

SUPPLENTES

Joaquim Dias da Rocha.
Lourenço Pessoa.
Felippe d'Araújo Sampaio.
Antonio Amaral.
Francisco Florencio de Araújo.
W. J. Ayres.
Antonio de Oliveira.
Joaquim Francisco dos Santos.
Raymundo Mattos.
Raymundo Maciel.

SOCIOS BENEMERITOS

José do Patrocinio.

É importante, porém, destacar outra sociedade libertadora: o Centro Abolicionista, também sediada em Fortaleza e fundada a 19 de dezembro de 1882 e, que de certa forma, rivalizava com a Cearense Libertadora, pois enquanto esta defendia a abolição total e imediata, aquela queria uma abolição mais lenta, seguindo as leis do país "de modo a evitar-se quaesquer perturbações de ordem moral ou economica no seio da familia ou da sociedade". [9]

O posicionamento do Centro Abolicionista como um grupo disposto a promover o fim do trabalho cativo dentro da ordem e sem desrespeitar as leis fica evidente no anúncio sobre sua festa de fundação, em que, "alem do concurso extraordinario de pessoas das diversas classes notou-se nessa festa abolicionista a mais perfeita cordialidade devida ao accordo de ideias e a puresa das intenções de que se achavam possuidos todos os fundadores do Centro Abolicionista". [10]

Ao que parece, embora ambas as sociedades declarassem guerra à escravidão, variavam nas estratégias para chegarem ao objetivo: o "Centro" queria a liberdade do escravo pela ordem jurídica, enquanto a "Libertadora" queria (teoricamente)"pelos meios revolucionários". [11]

A rivalidade entre os abolicionistas foi terreno fértil para uma série de atritos entre eles, o que pode ser ilustrado através do ocorrido em 6 de janeiro de 1883, na cerimônia de instalação de uma sociedade abolicionista composta apenas por mulheres: a Sociedade das Cearenses Libertadoras.

Durante a solenidade, o abolicionista fluminense José do Patrocínio – defensor da abolição imediata – acabou atacando os membros do Centro Abolicionista colocando em dúvida a atuação destes. Quando terminou o discurso, o Barão de Studart pediu a palavra e desabafou com revolta, atirando sobre a mesa – presidida pela sobralense Maria Thomasia – vinte e nove cartas de alforria que levara para solenizar o ato, como de costume, dizendo, indignado, que era assim que o Centro respondia a insultos. [12]

Nessas festas promovidas "em nome da liberdade", os discursos abolicionistas eram carregados de matizes patrióticos e progressistas, bem como o argumento de que a extinção do trabalho cativo era necessária para a inserção do país no cenário das nações liberais. Veja-se, como exemplo, parte de um discurso publicado no jornal *Libertador*:

> Abaixo a escravidão. Concidadãos! Em meio das grandes ideias que nobilitam nosso seculo, uma grande vergonha faz ainda corar a nossa querida patria. E' a vergonha da escravidão! (...) é tempo que desappareça do meio de nós esta infa-

> mia que retarda o nosso progresso e nos distancia do lugar que compete-nos no congresso das nações. (...) Enquanto a liberdade não congraçar-nos no mesmo amplexo, como irmãos que somos perante Deus e a humanidade, perante a civilisação e o progresso, seremos um povo sem autonomia, sem consciencia de nosso valor, por quanto amesquinha a nossa grandeza, as instituições liberaes que nos governam (...). Está mais do que provado que só o trabalho livre é que ennobrece, e não aquelle que augmenta a fortuna publica, amontoada á custa de lagrimas e do sangue dos desgraçados. [13]

Percebe-se nas entrelinhas uma crítica ao Estado imperial, que enriquecia às custas de "desgraçados" escravos. Com efeito, "a Abolição representaria um fato concreto de evolução positiva da sociedade, portanto adquirindo significado especial de regeneração. Nesse momento, a Nação definir-se-ia como nova, racional, civilizada, positiva e progressista". [14]

Além de encarar a escravidão como uma vergonha para o Brasil, ao longo de sua campanha os abolicionistas constantemente defendiam que um escravo, ao ser libertado, tornava-se mais um cidadão para a pátria. Na prática, porém, os negros libertos não tinham qualquer tipo de amparo – público ou privado – ficando confinados à própria sorte, dificultando em muito exercerem um papel de "cidadãos".

> Completa hoje um anno de existencia a heroica Sociedade Cearense Libertadora. Nascida sob os auspicios da immaculada virgem mãe do louro sonhador de Galiléa (...) A Sociedade Cearense Libertadora tem restituido mais cidadãos a patria, do que todas as sociedades que para o mesmo fim se têm constituido no Imperio.[15]

Ao se colocarem como promotores de uma evolução social a ser materializada na Abolição, os abolicionistas assumiam o papel de "heróis" abençoados por uma *sacralidade branca*, refletindo assim, uma mentalidade da elite intelectual cearense daqueles tempos.

Nas últimas décadas do XIX, boa parte da intelectualidade brasileira estava empenhada em definir o "caráter" do povo brasileiro em bases que iam do étnico ao biológico[16]. Predominava, no entanto, a ideia de que a mistura "racial" de europeus, africanos e indígenas seria empecilho para a formação de uma identidade nacional e mesmo para o progresso da nação brasileira. [17]

Ao que parece, o Ceará não ficou isento desse contexto, muito por força dos abolicionistas ou/e dos historiadores do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará. Sobre esses estudiosos, Almir Leal de Oliveira defende que o modelo mais bem acabado de abordagem racista foi o elaborado por Joaquim Catunda (propunha a superação desse caráter étnico como forma de atingir a evolução da sociedade); já Paulino Nogueira descartou a mistura de índios e negros no Ceará, reafirmando uma tese recorrente em outros historiadores do Instituto Histórico do Ceará, quanto à particularidade local de a mestiçagem ser restrita a brancos e índios. [18]

Ao não valorizar a presença de traços culturais africanos e mesmo excluir o elemento negro na formação étnica local, o pensamento de Paulino Nogueira garantia "uma especificidade positiva para o caráter cearense". [19]

Nesse sentido, Mozart Soriano Aderaldo[20] iria afirmar que o Ceará representaria "uma clareira na confusão racial do Brasil". Vai-se cristalizando, assim, a explicação corrente para a existência de uma população branca ou até mesmo mestiça, e para a qual seria mínima a participação do negro no processo histórico cearense. Tal pensamento, segundo Antonio Vilamarque, acabou se tornando uma tradição local até os anos oitenta do século XX. [21]

Diante desse contexto, portanto, se por um lado a Sociedade Cearense Libertadora conseguia promover uma quantidade razoável de libertações (em seu primeiro ano de funcionamento registrou a manumissão de 379 escravos), por outro lado, percebe-se nos diversos discursos abolicionistas que a grande maioria destacava o movimento libertador em si mesmo, pouca importância dando aos libertos, suas necessidades e anseios – individuais e/ou coletivos.

Apoiado em argumentos de "patriotismo" e "progresso", o movimento abolicionista convergiu para a elevação de uma causa – a abolição –, em que o negro escravo não era o fim, mas o meio pelo qual se glorificaria a luta pela liberdade, personificada na figura dos libertadores.

Mas, cada época tem suas lutas e lutar pelo fim do trabalho escravo certamente era considerado um importante papel a ser exercido por aqueles homens e mulheres cearenses. Ao que parece, eles realmente acreditavam na força de suas ideias, não apenas para o Ceará, mas para todo o Brasil.

Em 24 de maio de 1883, na "libertação dos escravos em Fortaleza", muitos foram os discursos nesse sentido, como o de Maria Thomasia, proferido no salão nobre da Assembleia Provincial:

> Na metropole do abolicionismo ja não ha senhores nem escravos (...) Está escripto que o Ceará ha de ser a alavanca de 12 milhões de vontades, e a minha maior ambição antes de comparecer ao tribunal da justiça indefectivel de Deus é poder dizer: Da escravidão, em minha patria, ficaram apenas documentos involtos na poeira dos archivos, como restos permanentes e uma iniquidade que ja foi! Viva o livre municipio da Fortaleza! [22]

É marcante a defesa de que o abolicionismo cearense seria a chama a alumiar o Império, conscientizando os senhores a libertarem seus cativos. Fortaleza aparece como heróica metrópole abolicionista e o Ceará como exemplo a ser seguido por todos os brasileiros. Outro aspecto destacado era que o 24 de Maio, "festa de redempção dos captivos da Fortaleza", ocorreu na "maior regularidade e mais perfeita ordem", exaltando "de modo inequivoco o patriotismo dos habitantes" da capital, como ressaltou em discurso o comendador e vice-presidente da província Antonio Theodorico da Costa, que presidira a reunião. [23]

Percebe-se a importância dada pelas autoridades a uma abolição ordeira, gradual e pacífica. A liberdade aparece como presente, uma caridade ou obrigação. Quanto ao elemento servil que comparecia à festa da redenção, o papel que lhe era reservado era apenas o de receber a carta de alforria e assim "materializar" a glória do movimento abolicionista.

Embora houvesse escravos que soubessem ler e escrever[24], desconhecem-se discursos de libertos publicados em jornais, o que de alguma forma poderia expressar suas ideias e sentimentos naquele momento e, principalmente, a própria atuação do negro – livre ou liberto – no processo abolicionista.

Quando da Abolição na província do Ceará, em 25 março de 1884 (data em homenagem à Constituição Imperial, o que de certa forma aponta a tendência legalista dos abolicionistas), novamente os discursos e artigos publicados nos jornais concentram-se em temas como glória, patriotismo e homenagens. A letra e voz do negro liberto não aparecem.

Transcrever na íntegra todos esses textos a fim de amparar o que aqui está sendo argumentado é desnecessário, pois os próprios títulos dos artigos já resumem o que vem a seguir. Vejam-se como exemplos, algumas designações de artigos publicados no jornal *Libertador*, em 25 de março de 1884: "Homenagem á Sociedade Cearense Libertadora"; "Homenagem aos libertadores, ousados paladinos"; "Gloria ao Ceará"; "Salve o 25 de Março"; "Le Jour de Gloire et arrivé"; "Salve, cidadãos cearenses!"; "Aos grandes homens". [25]

Também nas festas libertadoras, reiteradamente ressaltavam-se valores como a santidade, a popularidade e a grandeza da causa, como transparecem nas convocações (publicadas em jornais) para a festa do 25 de Março, onde se anunciava que as festas eram “em honra a uma causa santa”, e conclamavam o povo para a “celebração de suas nobres conquistas”. [26]

Durante as comemorações do 25 de Março de 1884, houve salva de canhão, marcha cívica, missa na catedral, homenagens a autoridades e abolicionistas. Mais uma vez, no entanto, o negro foi colocado à margem do movimento abolicionista. Parece que a exceção foi a presença de Inês Maria da Anunciação, mulher negra representante dos libertos durante o desfile de encerramento da festa.

> Tarde cedo começaram os aprestos do desfile que encerraria tantas demonstrações de patriotismo e calor por causa tão enobrecedora. Carros triunfais, aos sons do hino da ‘Libertadora’, a gente nas ruas, o sorriso nas mentes, tudo era claridade naquela tarde de pesadas nuvens e trovões reboantes de um inverno que se denunciava promissor. O carro principal (...) era franjado de nuvens, adornado de escudos com o nome dos 58 municípios cearenses, deslumbrante de galas, sobrepujado de troféus. (...) Ornavam-no três belas jovens (...) caracterizando a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade: respectivamente, Maria de Morais, de irradiante simpatia, empunhando uma espada como quem vinga uma afronta e reivindica um direito; Inês Maria da Anunciação, negra, mas formosa como a filha de Jerusalém, centralizando os aplausos na mais autêntica encarnação da raça redimida; e Amélia Vieira Teófilo que, com porte e majestade de uma deusa, desfraldava aos ventos o estandarte da República do Equador e parecia imprimir no coração do povo o heroísmo de seus mártires. [27]

Porém, é preciso considerar que, se oficialmente houve a presença de uma negra na festa maior da abolição cearense, o discurso supracitado deixa transparecer o preconceito – Inês é formosa, apesar de negra –, e a visão abolicionista do negro como elemento passivo – Inês encarna a “raça” que foi libertada (e não a que se libertou). Já uma mulher branca, Amélia Teófilo, “com porte e majestade de uma deusa”, empunhava o estandarte da Confederação do Equador, trazendo para a festa a homenagem aos revolucionários de 1824 e ratificando a ideia de que os “mártires”

cearenses que lutaram contra o Império foram "heróis" ao serem executados numa praça que, justamente por conta disso, viria a ser denominada "Praça dos Mártires". Em contrapartida, escravos que foram executados no mesmo local por lutarem pela própria liberdade nunca tiveram tal reconhecimento. [28]

Para o movimento abolicionista, portanto, a festa era importante porque nela é que o povo aparecia para assistir (e reconhecer) a glória dos feitos escolhidos para serem representados. A festa abolicionista e os espaços onde ocorriam (ou percorriam) transmutavam-se em palco onde se apresentavam as sociedades abolicionistas, em tribuna para poetas e oradores, em palanque para políticos. Ao cativo era negado aparecer, o que certamente contribuirá para seu não-reconhecimento como sujeito. De qualquer forma, a espetacularização do abolicionismo fomentou a adesão ao movimento. A própria imprensa que publicava anúncios de fuga de escravos aos poucos deixou de fazê-lo. [29]

No jornal *Libertador*, denunciavam-se os "negreiros" que publicavam anúncios de fuga de escravo, considerados humilhantes para "o carater e o brio nacional", bem como se atacavam os comerciantes que propunham a venda de escravos: "Paga-se muito bem quem nos fornecer a lista completa de todos os negociantes de escravos, corretores e demais tyrannos".[30]

Nesse contexto de denúncias, o movimento abolicionista pressionava os senhores para que libertassem seus cativos. Quando se dava uma alforria, publicava-se no jornal o nome do liberto e um elogio ao "libertador". Entre tantos casos, estão o de Canuto, libertado pelo seu senhor, *"*generoso cavalheiro*"*; e o de Joana, Gregório e Francisca "remidos generosamente do captiveiro pelo seu benemerito senhor (...) a quem enviamos os nossos votos de appreço pela sua nobre acção, digna de louvor e de imitação". [31]

Por outro lado, muitas Cartas de Liberdade eram dadas com restrições; sob condição, por exemplo, de ressarcir parte da alforria ou continuar servindo a familiares do ex-senhor. De qualquer forma, nos primeiros anos da década de 1880, o movimento abolicionista cearense tomou corpo até chegar ao 25 de março de 1884 e a província passou a ser cognominada "Terra da Luz", expressão atribuída a José do Patrocínio para se referir ao Ceará por sua "iluminadora" liderança e exemplo a ser seguido na luta abolicionista no Império brasileiro.

No entanto, apesar da manumissão oficial de todos os cativos cearenses, descobriu-se depois que ainda havia escravos na província, mais

especificamente na região de Milagres[32], o que não foi suficiente para apagar a crença dos abolicionistas em sua própria glória. Durante os anos que se seguiram à abolição continuou-se na defesa do triunfo de uma ideia, o que pode ser notado nas comemorações ocorridas nos anos seguintes às datas importantes para o movimento abolicionista.

Os textos publicados na edição comemorativa do *Libertador* de 25 de março de 1886 novamente ressaltam um caráter cívico, patriótico e glorioso do movimento, como denotam os títulos dos artigos: "Gloria ao Povo Cearense"; "Patria Livre"; "O Grande Dia"; "Anniversario Glorioso"; "Gravemos em nossos peitos essa data explendorosa como Symbolo de nosso civismo (...)". [33]

Assim, homenageavam-se o civismo dos abolicionistas, as sociedades libertadoras, os políticos (como Joaquim Nabuco e Satyro Dias), mas não havia qualquer referência à atuação dos libertos na luta pela liberdade. No correr do tempo, os negros vão cada vez mais ficando à sombra do abolicionismo em comparação aos brancos, reiteradamente homenageados por sua iniciativa e liderança no processo da libertação. O Ceará é cognominado "Terra da Luz" por ser a primeira província do Império do Brasil a libertar seus escravos. Mas, quem eram esses escravos?

Talvez quase não aparecessem porque o movimento abolicionista foi caracterizadamente de uma elite branca, interessante para os cativos apenas porque ali estava mais uma possibilidade de se tornarem livres, mas que pouco lhes dava espaço para serem reconhecidos como sujeitos atuantes no processo da Abolição e muito menos poderem expressar suas identidades negras. Além da alforria, era preciso buscar outras alternativas para ser livre e o exercício da liberdade nem sempre estava na manumissão. Fugas, famílias, festas, irmandades, encenações de congos, reuniões em sambas e tantas outras (particip)ações constituíam diversos lócus onde os negros (cativos e livres) apareciam como sujeitos da história.

Ainda considerando a camuflagem do cativo dentro do movimento abolicionista, há que se colocar em relevo o preconceito que se desenvolveu contra o ente escravo, e, também, contra o próprio negro. Segundo Yaco Fernandes, houve no Ceará uma atitude de desprezo contra os africanos e seus descendentes, materializada, por exemplo, em provérbios, ditos, cantigas e desafios em que os negros levam a pior. [34]

Para Fernandes, as sociedades libertadoras no Ceará eram integradas por literatos entusiasmados, burgueses ingênuos e algumas senhoras "à frente de seu tempo", que compunham agremiações diversivas e filan-

trópicas as quais assumiam um caráter de farsa, cuja única desculpa era a seriedade dos protagonistas. Referindo-se aos "libertadores" afirma, de forma polêmica:

> [...] se reúnem em salas forradas de preto; na mesa da presidência ostenta-se a clássica e desmoralizada caveira; os conspiradores puxam punhais da cava do colete e, cravando-os dramaticamente na mesa, proferem juramentos sanguinários e tremendos, que a gente desconfia sejam copiados dos livros - como o resto. Depois disso, declamam poesias, fazem discursos, bebem café e vão para casa, no passo furtivo e patético dos vilões de melodrama. Talvez dormindo tenham pesadelos, e isso será o maior perigo que jamais correrão nas suas pacatas vidas de carbonários tartarinescos.[35]

Quanto às alforrias conseguidas pelos abolicionistas, Yaco Fernandes afirma ironicamente que se consumavam em "festas emocionantes" nas quais se libertavam "alguns escravos próprios, dos parentes e amigos" e onde surgia o ensejo de luta contra o governo. A finalidade do movimento seria secundária: "importantes são os perigos fantásticos, os discursos empolados e preferentemente ofensivos, as possibilidades de conflito com o governo". [36]

Outro ponto memorável do movimento abolicionista é a greve dos jangadeiros ocorrida no início de 1881, tempo em que o embarque e o desembarque (inclusive de escravos) no porto da Fortaleza se faziam em embarcações denominadas jangadas. Daí surgiu a célebre frase "No porto do Ceará não se embarca mais escravos!", publicada no jornal *Libertador* em 7 de fevereiro de 1881, que também registra: "Não se sabe mesmo quem primeiro a proferisse". [37]

Yaco Fernandes defende que os jangadeiros aceitaram a greve proposta pelos abolicionistas por estarem desgostosos com o controle estatal nas praias, declarando "por intermédio de um deles chamado 'Dragão do Mar': 'Neste porto não se embarcam mais escravos'. Muitas outras coisas bonitas disse ainda o 'Dragão do Mar', mas devemos atribuí-las antes aos redatores dos jornais e pasquins antiescravagistas". Para Fernandes, portanto, ocorreu o que ele denomina de "farsa dos libertadores" e que, além disso, o preconceito contra o negro continua, pois após a libertação dos escravos, "não se muda uma vírgula sequer a atitude dos mestiços, frente os conterrâneos de sangue africano. Passada a embriagues verbal, tudo continua como antes: muito barulho por coisa nenhuma". [38]

Após a abolição, a figura do negro como indivíduo capaz de ações próprias ainda inexiste para a elite cearense que, além disso, constrói imagens pejorativas do negro ou de suas práticas culturais e as utiliza para atacar ironicamente adversários políticos em contendas que aparecem fartamente nos periódicos da época, particularmente em época de eleições. Nesse contexto, os jornais *Cearense*, *Pedro II*, *Libertador*, *Gazeta de Noticias*, *A Republica*, *Unitario*, dentre outros, constituíam importantes palcos para enfrentamentos de grupos rivais que se alternavam ou buscavam o poder, muitas vezes utilizando a "bandeira abolicionista" para atingir tal objetivo. [39]

No *Libertador*, argumentava-se que os enfrentamentos políticos estariam mais entre abolicionistas e "negreiros" (antigos escravagistas) do que entre liberais e conservadores[40]. Ao que parece, no entanto, foi a facção liberal que sofreu os maiores achaques. Na verdade, o alvo preferido foram os chamados "liberais paulas" (mais especificamente Vicente Alves de Paula e Antônio Joaquim Rodrigues Júnior), que tinham conseguido sucessivas vitórias eleitorais na década de 1880. [41]

Os próprios abolicionistas – atacando adversários políticos que denominavam "negreiros" – mostravam seu preconceito contra o negro ao chamarem, em tons pejorativos, um senador (Francisco de Paula Pessoa) de "Xico Preto"[42]. Antônio Rodrigues Júnior também sofria vários ataques dos abolicionistas que tentavam desmoralizá-lo associando os "liberais paulas" a negros e/ou a suas práticas festivas.

Em 1883, quando comemorava uma vitória eleitoral, o Conselheiro Rodrigues Júnior promoveu uma passeata por pontos próximos ao palácio do governo, como a feira e o jornal *Cearense* – órgão dos "liberais paulas". O jornal *Libertador* publicou textos referindo-se ironicamente às comemorações da "victoria do Rodrigão".

> No dia de sexta feira, dia aziago e de jejum para nos os catholicos quando se inteirou a victoria do Rodrigão, cujo numero 134 – oitava por noves fora o ministraço negreiro; nesse dia, os miranhas – especies de gringos sahiram em passeiatas no systhema maracatú importado pelo Dr. Paulinha – homem dado as danças rasteiras. Ao sahir da passeiata o Tenente Espingarda velha disse: vamos pela feira, pra mode ajuntar canaia. Pucharam o sequito composto dos esfalfados muzicos da policia e do onze, e mais uns empregados e uma troça da brava gente (...).[43]

A passeata em comemoração à vitória do político Rodrigues Júnior teria, então, seguido lentamente em filas duplas com seus componentes dançando e cantando, ou seja, de acordo com o sistema dos maracatus. No entanto, dois pontos importantes se colocam nesse registro.

O primeiro deles é que se destaca a contribuição de Francisco de Paula Pessoa para a existência, em Fortaleza, do maracatu – dança considerada de raiz africana banto[44]. O segundo aspecto é que, independentemente dessa informação ser ou não verdadeira, associava-se o maracatu a um tipo de dança reprovável e de baixo nível (rasteira), o que, de certa forma, corrobora um olhar preconceituoso de muitos abolicionistas, considerando que os maracatus existentes na cidade eram manifestações que traziam vários aspectos da cultura negra (música, dança, indumentária, história da África congo-angolana, presença de reis congos) e eram instrumentos para a conquista de certos lugares na cidade (sedes dos maracatus – geralmente em áreas consideradas "subúrbios"; percursos percorridos por esses grupos – que incluíam ruas do centro da cidade; áreas onde os maracatus "dançavam" – por exemplo, a frente da Igreja do Rosário). Nessa mesma descrição da passeata, ironizava-se o evento, por utilizar a dinâmica dos maracatus.

> Seguiu a passeiata e ao passar na feira nova um estudante disse admirado: esta é que é a passeiata? Ora, ora isso, isto é só canalha. Bocca que tal diceste!...Foi abotoado e seria esquartejado si dona Prudencia não se mettesse entre elle e o major fiscal da passeiata! Na botica imperial fallou o Viriatinho de Cascavel. Poucas e boas dice elle azabumbando-se. Ainda se fez ouvir um reverendo vigario Antonino. Apenas apresentou o exordio de um sermão inedicto. Esteve na altura de um vigario... encommendado. Assim ficou abençoado o maracatú de sexta-feira e segundo dia de festa. [45]

Segundo publicado no *Libertador*, quando Francisco de Paula Pessoa recebeu, no "escriptorio do zabumba" [46], o convite para que ele e sua família participassem da reunião no palácio do governo pela reeleição de Rodrigues Júnior, reagiu dançando e cantando "coplas de Araúna":

> O Rodrigão poz um ovo, Araúna,
> Pera não ir descansar, Araúna,
> No palacio da botica, Araúna,
> Preto véo vai dançar, Araúna

> (...)
> Branco me arrêgala ôlho, Ai - oê
> Mais a sinhá presidente, Araúna
> Já me mandou convidá , Araúna
> Por sê preto infuluente, Araúna
> No pandeiro e maracá, Araúna
> Chô, inchô, inchô, Araúna
> Preto veio vai dançá (...).[47]

Os versos transcritos foram inventados apropriadamente para fazer uma crítica ao Conselheiro Rodrigues. No entanto, eram uma adaptação a um tipo de canto amplamente utilizado pelos grupos de congos e por sujeitos de outras práticas negras existentes em Fortaleza. Certas expressões, inseridas com tom de desprezo nos cantos, como "preto veio", referência à figura sagrada do "Preto Velho" presente em cultos religiosos afro-brasileiros, mais uma vez deixam transparecer o desdém pela cultura dos negros.

Ainda considerando as comemorações pela vitória política do Conselheiro Rodrigues, outro registro contemporâneo ao fato aponta a intolerância contra práticas festivas negras, como o "samba" promovido por populares na Praça do Ferreira.

> Sessão Importante. Reuniram-se ontem ao meio dia na praça do ferreira todos os trabalhadores da rua do Major Facundo, afim de tratarem de negocios concernentes ao prodigioso triumpho da pessoa ou coisa do Sr. Rodrigão. A sessão foi presidida pelo Sr. Barão de << Manuel Torto >> o qual depois de cantar o << Papagaio no couco >> , manifestou o desejo de se fazer um samba igual ao de palacio no melhor palacete do alto da pimenta. Em seguida teve a palavra o Sr. Carvalho Cayanna; orador da sociedade, que disse a respeito cobras e lagartas: e concluiu convidando seus companheiros de sessão para tocarem um rojão na viola do Raphael, o que foi acceito por unanimidade de votos; e desta maneira foi encerrada a sessão. O secretario. [48]

Provavelmente o "samba no palácio" não ocorreu, mas o da Praça do Ferreira, sim. O fato é que o samba – reunião em que predominavam negros – aparece para certos políticos como espaço onde impera a confusão. Além disso, as comemorações da vitória do Conselheiro Rodrigues

eram denominadas “sambas”, tendenciosamente associados à bebida e à transgressão, e reprimidos pela polícia. [49]

Quando o Rodrigues Junior perdeu a eleição de 1º de dezembro de 1884, o jornal *Libertador*, em plena campanha abolicionista, publicou quadras imitando os cantos dos autos de rei congo, que encenavam nas praças e terrenos baldios de Fortaleza as guerras congo-angolanas ocorridas na África do século XVI:

> Para os Congos e Bumba-meu-boi:
> Don Rodriga não morreu
> Elle foi pera Ipú;
> Noticia que o fio deu
> Elle esta comendo imbu.
> Don Rodriga foi p’ras guerra
> Don Rodriga não vem mais;
> Foi no sertão fazer terra,
> Visitar os seus curraes.
> Don Rodriga se encontrou-se
> Com seu sinhô Theodorêto
> Mas porém, logo borrou-se
> De sarará virou preto (...). [50]

Ao afirmar que Rodrigues (Dom Rodriga) foi para a guerra e não vem mais (perdeu as eleições), o autor dos versos faz uma comparação com o Príncipe Sueno (filho do Rei do Congo) morto nos conflitos congo-angolanos. Para zombar do político derrotado, as quadras foram distorcidas de forma que Rodrigues Junior é “acusado” de sarará ladrão que vira preto e Francisco de Paula (Xico Preto) desanima com a situação.

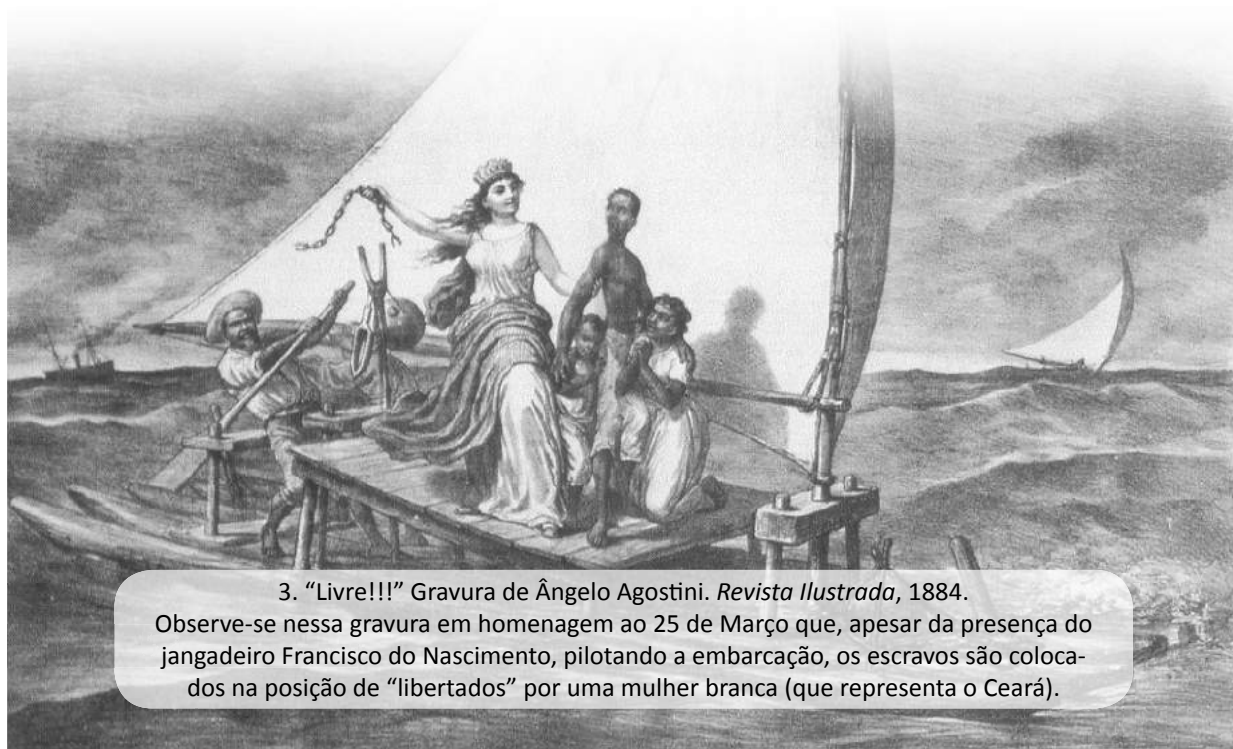
Outras publicações ironizavam liberais e conservadores, como a sátira escrita por um cidadão chamado Ridelis denominada “Tirando os reis - Um pesadelo”; um sonho extravagante em que ele via autoridades locais participando de práticas festivas populares como congos, pastorinhas, bumba-meu-boi, fandangos, festa de reis e outras. O Barão de Ibiapaba, chefe dos “conservadores graudos”, surgia vestido com calções amarelos e usando um diadema na cabeça simbolizando o rei mago (negro) Baltasar. [51]

No sonho de Ridelis, também aparecia um liberal, “vestido a phantasia, largas pantalonas azuis, jaquet verde, cobrindo-lhe os hombros, numa tunica carmesina, fez sua entrada no salão”; era o Conselheiro Rodrigues fantasiado de Mateus, personagem do bumba-meu-boi. Em seguida, “ao som de maracás”, entrava no salão do palácio do governo “o

Xico de Paula, acompanhado de sua rapaseada, trajando todos saiotes brancos e corpetes encarnados". Cantavam: "Oh! pretinhos do Congo / O que vens cá buscar? / Nosso rei Cariongo / Para festejar". [52]

O alvo agora é o político liberal Francisco de Paula que, para ser ridicularizado pelo autor do relato, aparece caracterizado de personagem dos autos de rei congo, prática festiva do gosto dos negros cearenses, e que nesse período – segunda metade da década de 1880 – sofria forte repressão do chefe de polícia de Fortaleza.

Com efeito, quando esses textos ficcionistas – inserindo a elite política cearense em papéis nas práticas festivas negras – eram publicados, acabavam expondo liberais e conservadores como alvo de chacotas, mas, também, mostravam o preconceito contra certas manifestações culturais, como os sambas, autos dos congos, maracatus, e outras tidas como inferiores e pouco respeitadas pelos que disputavam o poder. Apesar de tudo, percebe-se a intensidade e (re)conhecimento dessas práticas negras na cidade, caso contrário, não seriam usadas – ainda que de forma deturpada – para se atingir adversários políticos.

É importante lembrar que aquele foi o tempo do abolicionismo e o Ceará passava a ser conhecido como "Terra da Luz". No entanto, o fato de haver defensores do fim do trabalho escravo no Brasil não significava que aceitassem o negro como sujeito capaz de fazer a história, de ressignificar o mundo em que vivia e de possuir uma cultura própria.

3. "Livre!!!" Gravura de Ângelo Agostini. *Revista Ilustrada*, 1884.
Observe-se nessa gravura em homenagem ao 25 de Março que, apesar da presença do jangadeiro Francisco do Nascimento, pilotando a embarcação, os escravos são colocados na posição de "libertados" por uma mulher branca (que representa o Ceará).

Mesmo após a Lei Áurea e no período republicano, a figura do negro ainda era utilizada publicamente para atingir adversários políticos. É o que se percebe através do jornal *A Republica* que publicou uma série de textos contra João Brígido (cognominado pejorativamente de "João Calunga").

> Chronica - Todo mundo sabe até onde chega a pretensão de João Calunga no que se prende com seu *grande* preparo em assumptos historicos e philologicos. Desconhecendo-os por completo, delles diz, entretanto, com uma segurança e uma empatia de que não disporiam mestres na matteria. (...) Aqui, pois, das orlas dos verdes mares ninguem guarda illusões sobre o valor do intellecto, da historia e da grammatica do preto velho. (...) Começa mentindo á sua propria *maneira de falar*, que chama *do sul*, e descamba, depois, no terreno das mais grosseiras invencionices sobre o modo particular de expressar-se o filho ingennuo da terra de Iracema (...) João Calunga, o africano mais ignorante e boçal que já pastou no vasto campo do jornalismo indigena!? (...) Jacy Ubrejado.[53]

Note-se que a crônica, tentando atingir João Brígido, compara sua oratória a de um Preto Velho (entidade dos cultos afro-brasileiros), substitui seu sobrenome por Calunga (símbolo sagrado africano ligado à passagem da vida para a morte) e lhe atribui a identidade de filho "ingennuo", ou seja, escravo nascido liberto. A utilização desses elementos tal como aparecem no texto é mais uma marca do preconceito, não contra um indivíduo exatamente, mas, contra a etnia negra.

Em contrapartida ao uso pejorativo da imagem do negro e de sua cultura, predominou o uso da imagem heróica e patriótica dos abolicionistas. Talvez por isso, sua "vitória" (em 1884) seria constantemente lembrada em prosa e verso, aparecendo os "libertadeiros"[54], como fortes, audazes e dignos.

Com o evento de 13 de maio de 1888, mais uma vez o que se registra são as comemorações em torno dos feitos dos abolicionistas "que, em porfiada luta, nunca cederam um passo do terreno que tão dignamente conquistaram"[55]. Note-se que, de acordo com o discurso, a liberdade foi conquistada não pelos escravos, mas pelos abolicionistas.

> Do Ceará partio o movimento propulsor da abolição, que acaba de receber a consagração legislativa. Demos o impulso que rompeu a primeira malha por onde se esgotou, em menos de cinco annos a nodoa secular. Caminhamos adiante da Lei, não como anarchistas, mas como precursores da evolu-

> ção que acaba de completar-se. O regozijo indiscuptivel que desde o dia 13 se traduz em festas benditas, é, pois o epilogo igno de um grande drama e de um grande povo. [56]

O destaque se dá não somente ao fato de os abolicionistas terem se adiantado à Lei Áurea promovendo a libertação dos escravos cearenses em 1884, mas, de terem feito isto não como anarquistas, ou seja, dentro da ordem e sem provocar quaisquer tipos de convulsões sociais na província.

Na festa pela "redenção dos cativos" no Brasil, houve em Fortaleza, salva de canhão e passeata abolicionista até o Passeio Público. O presidente da província promoveu um sarau com a participação das "melhores classes" da população cearense a fim de mostrar sua satisfação com o ocorrido.

> Na noite de antes d'hontem (15) realisou-se em palacio um *sarao*, que, pelo exmo presidente da provincia foi offerecido ás melhores classes da população cearense, em regosijo pela abolição dos escravos. (...) Havia uma enorme profusão de manjares, vinhos finissimos e licores. S. Exc. tomou parte nas danças e juntamente com a exma. familia tratava a todos com a lhaneza e cortezia que se pode esperar de uma fina educação. [57]

Na educada e contida festa do palácio provincial, vinhos finos e maravilhosas iguarias. Também houve danças nas quais o próprio presidente Caio Prado tomou parte. Será que algum negro – liberto ou nascido livre – participou dessa comemoração, sem ser como trabalhador, ou seja, preparando e servindo a comida?

O fato é que ao longo das campanhas abolicionistas, pontuadas pelas festas promovidas pelos "libertadores" em datas que marcaram vitórias do movimento (24 de maio, 25 de março, 13 de maio), o negro, em geral, aparece somente para justificar o ajuntamento em torno de uma causa "gloriosa" e "patriótica": a libertação.

Se os jornais contemporâneos aos fatos não registram a particip(ação) do negro nas chamadas festas da "libertação", autoridades administrativas e órgãos oficiais parecem ter seguido essa mesma linha de manter os negros ausentes no processo da Abolição.

Já é de amplo conhecimento, que houve mesmo iniciativas como a do ministro da Fazenda, Rui Barbosa, em eliminar os arquivos referentes à escravidão no Brasil, ainda que por motivos de caráter pecuniário a fim de evitar pedidos de indenização por parte de ex-proprietários de escravos. De qualquer forma, tal atitude foi vista pelos "libertadores" como mais um ato de patriotismo, de devoção aos interesses públicos.

Isso pode ser ilustrado com a publicação do seguinte telegrama de João Clapp (da Confederação Abolicionista do Rio de Janeiro) destinado ao abolicionista cearense João Cordeiro:

> Archivo Negro – O nosso illustre chefe e amigo João Cordeiro recebeu hoje o seguinte telegramma: “Rio, 19 de Dezembro. João Cordeiro. Por ordem do Dr. Ruy Barbosa e em sua presença começamos hoje a cremação publica do archivo negro da escravidão. Salve o grande patriota Ministro da Fazenda. João Clapp”. [58]

É de se notar que a cremação de documentos ocorria com data e hora marcada, na presença de autoridades e do povo, ao mesmo tempo em que se tentava dar um caráter cívico ao ato. Assim, a queima de arquivos transformava-se num ritual de purificação através do qual se promovia a catarse da nação brasileira. Além do mais, incinerar arquivos não foi apenas um ato de ocultação, mas, também, um sinal de que, para a elite política (agora republicana), não era importante conhecer os que tinham sido escravizados.

Não se sabe se no Ceará houve queima de documentos sobre a escravidão na província. Ao que parece, pouco foi o interesse das autoridades da época em preservar esse material. Mas, certamente, existiu um abolicionismo que ressaltou o papel – glorioso e patriótico – dos brancos em detrimento da participação dos negros na conquista de uma liberdade que por tantas vezes transcendeu a carta de alforria.

Para a elite política e letrada, o negro aparecia como sujeito inerte, incapaz de reagir contra a escravidão e dado a práticas culturais condenáveis. Além do mais, suas encenações de autos de rei congo eram ridicularizadas, suas reuniões em sambas eram entendidas como sinônimos de confusões e seus desfiles de maracatus eram vistos como danças rasteiras.

É importante, pois, perceber essa imagem estereotipada e preconceituosa em relação ao negro, numa época de movimento abolicionista/patriótico, para, então, tentar fazer-lhe um contraponto através das festas negras que, para seus sujeitos, eram diversão, mas, também, instrumentos de conquista de espaços físicos e simbólicos na cidade.

Talvez por isso, por aqueles tempos, apesar do preconceito e mesmo da “concorrência” das festas cívicas e abolicionistas, ocorriam coroações de reis negros nas irmandades do Rosário, autos de rei congo (nas ruas, praças e terrenos baldios), reisados, maracatus, reuniões em sambas e outras tantas práticas festivas que constituíam não apenas instrumentos

para exercício de liberdade, experiências sociais e conquistas de territórios na cidade, mas, também, manifestações culturais através das quais os negros – cativos, libertos ou nascidos livres – se projetavam como sujeitos da história na “Terra da Luz”.

1.2 – Resistências, Trabalho e Costumes dos Negros

Gonçalo era escravo de ganho de Joaquim da Silva Santiago e vivia nos fundos da casa, num quarto que também lhe servia de tenda de trabalho, próximo ao quintal. Tinha um costume deplorável aos olhos de seu senhor: bebia cachaça. E “(...) em todos os instantes danou-se a embebedar-se de maneira que, em saindo a rua bêbado nada mais fazia a todo aquele dia”.[59]

Ao deixar de ser um trabalhador produtivo, o “malvado escravo” Gonçalo tornara-se a “comadre” das moléstias que atacavam o já adoentado Joaquim. Mas, foi quando se atreveu a comprometer a segurança da casa que o cativo despertou a ira de seu senhor.

Acontecia o seguinte: além de beber durante o dia, Gonçalo costumava sair à noite “para os seus divertimentos”, provavelmente em sambas nos subúrbios de Fortaleza. Como a casa ficava trancada no período noturno, teve o “atrevimento de arranjar duas chaves e com elas abria todas as noites uma porta e um portão, e punha-se na rua em convivencia, ou metia dentro a quem bem parecia”. [60]

Em certa madrugada do mês de maio, Gonçalo bebeu tanto que não acordou para sua primeira atividade diária: buscar água de beber para a família de Joaquim. Saindo atrasado para cumprir tal serviço esqueceu as chaves “em cima da banca em que trabalhava”. Justamente nesse momento, seu senhor resolvera fiscalizar-lhe o quarto. Encontrou as duas chaves e um vidro utilizado para armazenar aguardente.

Gonçalo, chegando com o balde de água e vendo um moleque da casa a lavar o tal vidro, percebeu que Joaquim havia andado pela tenda (quarto). Apressou-se para apanhar as chaves e como não as encontrou tentou fugir a fim de safar-se do castigo. Na porta da rua, a filha de Joaquim tentou impedir-lhe a saída. Gonçalo não hesitou em “puxá-la pelo braço para arredá-la da porta por força” [61]. Foi finalmente detido por um colono e dois negros que consertavam uma casa vizinha.

Na Casa de Correção, Joaquim ordenou que lhe dessem 50 açoites por nove dias na forma da Lei, o que inicialmente não foi cumprido, pois "mal se davam umas chicotadas no negro". Mesmo após recorrer ao chefe de Polícia da cidade, o castigo só foi efetivado depois de ameaça ao Diretor da Casa de Correção de se "mandar um Cirurgião todos os dias para examinar o estado do negro, não só se era surrado, como mesmo para ver quando devia parar com os açoites". [62]

No entanto, passados alguns dias o próprio Joaquim, com receio de vingança e querendo se livrar de algum "caso mais funesto", mandou cessar o castigo pensando que não devia mais servir-se "com tal demônio", providenciando para que Gonçalo nunca mais entrasse em sua casa.

Essa pequena passagem possui vários indícios de sociabilidade do negro em Fortaleza. Além disso, demonstra que, longe de ser um elemento passivo e estático, o cativo muitas vezes encontrava formas de resistência ao controle do senhor, particularmente na exploração do trabalho.

Mas, a resistência não estava apenas em deixar de trabalhar por estar bêbado. Para sair à noite e divertir-se, Gonçalo ousadamente providenciou cópias de chaves da casa de seu senhor. Nas ruas, convivia com outras pessoas e trazia companhias para dentro de casa. Ao ser descoberto, não titubeou em usar a força contra a filha do senhor que tentou impedir-lhe a saída.

Se enganar e agredir os senhores eram demonstrações de que o cativo não aceitava passivamente a condição social que lhe era imposta, encontrar-se com outras pessoas para diversões aponta práticas sociais amplamente transgressoras frente às normas de então.

Considerando os diversos códigos de posturas que, ao longo do século XIX, tentavam regular a vida dos munícipes da Capital, há que se destacar os artigos prevendo procedimentos para trabalhadores, cuja desobediência poderia gerar prejuízos a seus "senhores" ou patrões. Uma leitura dos códigos permite perceber que era recorrente nas normas fortalezenses a tentativa de controle sobre o exercício de ofícios e sobre atos que os legisladores consideravam ruidosos e/ou imorais. [63]

As posturas de 1835 previam, por exemplo, que os carregadores de feixes de lenha, capim ou outra carga qualquer deveriam apregoar o objeto que estavam conduzindo (na cabeça ou nos ombros) a fim de que as pessoas pudessem desviar-se. Detalhe é que se o carregador fosse escravo e não gritasse "óia o capim", "óia os paus", ou outro "delicioso pregão", poderia ficar um dia preso, caso seu senhor não pagasse a multa de 320 réis pela infração.[64]

Já o extenso código de posturas de Fortaleza, de 1865, além de prever multa aos comerciantes que permitissem jogos ou reuniões de cativos, proibia aos escravos venderem "qualquer objecto" sem a autorização escrita de seu senhor. Também proibia gritos e "vozerias" que incomodassem os habitantes, bem como determinava que os munícipes deveriam andar vestidos "honestamente, vestindo pelo menos camisa e calça" sem deixar à vista partes do corpo que ofendessem a "moralidade publica". Para tudo isso, previam-se multas. Se o multado fosse escravo, o responsável pelo pagamento era o seu senhor. [65]

Com o crescimento da cidade, aumentaram as publicações de artigos tratando principalmente sobre edificações (construções), transporte de gêneros pelas estradas, ruas e praças da cidade, tráfico de animais, venda de alimentos e de água, uso de pesos e medidas, dentre outras regulamentações sobre as mais diversas atividades dos munícipes. No que se referia aos costumes e às sociabilidades, no entanto, a partir da década de 1870 parece que as normas assumiram um caráter mais "conservador", atingindo principalmente a gente mais humilde da cidade, incluindo-se aí os trabalhadores na condição de cativos. Veja-se o seguinte artigo das posturas do ano de 1870:

> Art. 72. E' prohibida a reunião de escravos, filhos-familia, famulos ou criados, nas lojas, tavernas, e calçadas, por mais de 15 minutos, para qualquer fim; sob pena de 20$000 rs. de multa ao dono da caza, em que se fizer a reunião.[66]

Interessante é que em 1879, quando houve nova reformulação e ampliação no código de posturas de Fortaleza, a determinação de proibir reuniões de escravos e criados (muitos deles ex-escravos) para qualquer fim continuava a existir, realçando-a, no entanto, como um ato contra a lei, ao colocá-la no capítulo denominado "Jogos e reuniões illicitas". [67]

CAPITULO 6.º

JOGOS E REUNIÕES ILLICITAS.

Art. 106.º—São permittidos sómente os jogos denominados, voltarete, boston, sólo, Wisth, espadilha, bilhar, damas, dominó, e gamão, os quaes poderão ser em publico ou particularmente exercidos.
Todos os mais são prohibidos.
Os infractores soffrerão a multa de 20$000 reis.

Art. 107.º—E' prohibida a reunião de escravos, filhos-familia, famulos ou criados, nas lojas, tavernas, e calçadas, por mais de 15 minutos, para qualquer fim, sob pena de 20$000 reis de multa ao dono da caza, em que se fizer a reunião.

4. Posturas da cidade de Fortaleza, 1879

Percebe-se, particularmente na década de 1870, a intenção de um maior controle social e também "moral" sobre a população, provocada não apenas pelo crescimento da cidade, mas por outros fatores como a ideia de "modernidade" presente na intelectualidade fortalezense e a atuação de um clero romanizado (conservador em relação aos costumes). Também devem ser consideradas as intensas migrações em direção a Fortaleza, provocadas pela seca de 1877-79 que, segundo "denúncias" de jornais da época, provocaram o aumento de casos de roubos, vadiagem e prostituição. [68]

Uma das iniciativas das autoridades de Fortaleza (e de outras localidades) para coibir atos considerados de "desordem" pública foram os "termos de bem viver", em que os "transgressores" assumiam o compromisso junto ao delegado de não reincidirem na perturbação da ordem pública.

> Termo de bem viver
> [...] Felismina Maria das Neves (...) accusada encommodadora de ordem e sucego publico (...) que a mesma accusada assignasse termo de bem viver, afim de que não mais perturbe a ordem e a moralidade publica sujeitando-se a multa de trinta mil reis e a trinta dias de prisão na cadeia publica desta Capital no caso digne quebrar o referido termo [...]. [69]

Outros tantos casos ficaram registrados nesses termos, por exemplo: "Manoel (...) disordeiro por habito", "João Castro Oliveira, vulgo banda-forra, (...) ébrio por habito e turbulento", ou, ainda, Maria Fernandes, Maria Francisca, Maria Joana e Josefina Maria acusadas de praticarem "quotidianamente immoralidades" na ladeira da Misericórdia motivadas pelo consumo de aguardente. Todos de origem humilde, alguns provavelmente ex-escravos, com hábitos que iam de encontro à política de disciplinamento então promovida pela administração municipal, particularmente em áreas mais valorizadas, como a do Passeio Público, ladeado, vale lembrar, pela subida da Misericórdia. Não foi possível confirmar se os acusados respeitaram seus "compromissos" assinados nos "termos de bem viver". De qualquer forma, é possível perceber que as ações dessas pessoas forçavam as autoridades a uma negociação.

Ainda nesse contexto de controle, também estava uma espécie de coerção exercida pelas posturas para que os senhores controlassem seus escravos. Embora estes não fossem responsáveis legais, muitas vezes eram presos por infrações aos códigos.

Por outro lado, isso sempre implicava em prejuízo para o "dono", que tinha de optar entre pagar a multa ou deixar sua "força de trabalho" na cadeia. A possibilidade de transgressão e do consequente prejuízo aos senhores, podia gerar uma tensão nas negociações diárias entre senhores e escravos. Disso poderiam decorrer atitudes mais flexíveis ou mais austeras por parte dos senhores. E, como resistência a esse último posicionamento, muitos cativos fugiam.

De qualquer forma, se negros na condição de escravos eram referidos nos códigos é porque certamente os tinham violado anteriormente; "transgressões" aos olhos dos legisladores, mas que para os cativos podiam constituir atitudes de sujeitos com decisões próprias, capazes mesmo de refletir suas individualidades. Esse posicionamento dos negros escravos como indivíduos com vontades e quereres próprios também pode ser percebido nos anúncios de fuga, publicados pelos senhores em jornais de grande circulação na cidade.

> Ha oito dias desappareceu da casa do abaixo assignado um escravo de nome Matheus, com 25 annos de idade, mulato claro, cor pallida. Sem motivo algum para fugir, visto que era lhe livre andar e trabalhar na rua quando lhe parecia; suspeita-se que tenha acostado a algum abarracamento onde tenha deparado algum conhecido (...). Fortaleza, 9 de janeiro de 1880. Fenelon Bomilcar da Silva.[70]

Matheus não tinha motivo algum para fugir? Parece que somente na visão "paternalista"[71] de um senhor que se considerava bondoso e, por conseguinte, surpreso com a fuga de um escravo que era livre para se deslocar e trabalhar (para quem?) na cidade. Essa expectativa do senhor de que o cativo lhe devia submissão e obediência era constantemente frustrada por atitudes "inesperadas" dos escravos.

Considerando que Matheus se instalara em algum abarracamento de retirantes da seca onde tinha conhecidos (pessoas com as quais já travara contatos anteriores), o caso exemplificaria como o cativo podia, a qualquer momento, tomar decisões alheias à vontade de seu "dono", bem como tecer relações sociais muito além da casa do senhor, com pessoas livres ou não (nos abarracamentos também havia escravos fugidos vindos de outros lugares).

5. *Asylo de Mendicidade* (atual Colégio Militar de Fortaleza) cuja construção iniciou-se em 1877 por retirantes da seca.

Múltiplos olhares são possíveis através dos anúncios de fuga. Gilberto Freyre, pioneiro utilizando esse "material [anúncios] nos quais dormia sono leve, à espera de quem os despertasse, variada multidão de homens, de mulheres e de crianças com suas mil e uma diferenças de caráter não só antropofísico como antropocultural" [72], aponta que no Brasil as descrições dos cativos podiam trazer indícios de procedência e/ou de determinados costumes africanos, destacando, por exemplo, casos de escravos com dentes limados, dentes extraídos (banguelas), com tatuagens, e outras "marcas de nação" no corpo indicadoras de "culturas africanas".

No Ceará, estudos têm sido feitos com base em anúncios de fuga, destacando-se o de Eduardo Campos[73] que faz um levantamento (cronológico) desses anúncios publicados em jornais cearenses, entre 1839 e 1880, e analisa algumas características do relacionamento entre escravos e senhores; e o livro de Oswaldo Riedel[74], que amplia as pesquisas de Eduardo Campos, enfatizando o "aspecto antropológico do escravo".

No entanto, o enfoque principal do presente trabalho não é a busca de possíveis origens étnicas a partir das descrições, embora em alguns momentos isso possa ser considerado para ilustrar a presença (e influência) de uma cultura de matriz africana (banto) no Ceará. O que pretendo é, a partir de fontes como os anúncios de fuga de escravos, analisar indícios da participação do negro (escravo, liberto, nascido livre) na vida social fortalezense, incluindo-se aí sua luta por liberdade e reconhecimento.

6. *Marcas de Identidade* (Congo, Monjolo e Moçambique)

Analisando-se os anúncios publicados em jornais, é possível notar características físicas e comportamentais, bem como formas de exploração e de violência praticadas contra esses negros. Além disso, percebem-se formas de resistência, indícios de sociabilidades provocadas pelos cativos e também as várias dimensões que "o ser livre" poderia assumir para tais sujeitos. Assim, as fugas tinham variados motivos: o excesso de castigos, a separação da família – principalmente com a intensificação do tráfico interprovincial[75], um senhor que cancelava a alforria dada, a busca, enfim, por espaços onde se pudesse exercer múltiplas dimensões de liberdade.

No Ceará, a propriedade escrava esteve em grande parte distribuída em inúmeras pequenas e médias propriedades e o comércio de gente terminou sendo um liame entre os mais diversos segmentos sociais. A escravidão envolvia as vítimas, os algozes e todos os demais agentes sociais. Normalmente utilizados em atividades domésticas ou de ganho, os cativos geralmente ficavam mais "próximos" aos senhores e senhoras, o que não lhes garantia um tratamento mais ameno.

A agressividade contra o elemento cativo cearense fica evidente nas descrições físicas dos "fujões", em que são referenciadas marcas de relho, queimaduras, cicatrizes, feridas e outros sinais de sevícias – ao que parece bastante comuns, pois sua inexistência também identificava essas pessoas, como apontam os casos de Victal, "sem signaes de castigo"[76], de Florencio e de Onesto que tinham "costas limpas". [77]

A ira dos senhores (e das senhoras) também provocou casos célebres publicados em jornais, como o da menina Henriqueta, em 1874, morta pelo excesso de "castigo a fogo" imposto por sua senhora, uma rica proprietária do "lugar das Damas", atualmente, bairro de Fortaleza. [78]

Interessante notar que alguns anúncios informavam sobre escravos que fugiam para onde estava o antigo senhor, como foi o caso de Marianna, que fugira de Fortaleza para Imperatriz "onde mora seu antigo senhor"[79]. Isso provavelmente ocorria não porque o "novo" senhor fosse pior, mas porque no local de origem provavelmente havia amigos, parentes e pessoas com as quais essa escrava tinha laços sociais que considerava importantes. Assim, fugia-se não para voltar ao ex-senhor, mas sim para uma comunidade onde se havia vivido até então.

Quanto à possibilidade de ser vendido para o "sul" do país por conta do tráfico interprovincial, ainda na década de 1870 era um temor constante para cativos cearenses e suas famílias, como a escrava Benedita, que se desesperou ao ter a filha vendida pelos ex-senhores a um novo proprietário residente no Rio de Janeiro. Não podendo acompanhá-la e não suportando a dor da separação, Benedita fora-se para "morrer por este mundo". [80]

É possível que a ameaça de venda para outra província fosse usada como forma de coerção e de controle, além de povoar o imaginário dos negros cativos ou mesmo livres, o que se refletia nas cantigas entoadas no bumba-meu-boi, nos autos de rei congo, e noutras práticas festivas negras, como exemplifica o estribilho do canto "Amarú mambirá":

> Catirina, minha nêga,
> Amarú mambirá.
> Teu senhor quer te vender,
> Amarú mambirá.
> Pero Rio de Janeiro
> Amarú mambirá.
> Pera nunca mais te vê. [81]

Por outro lado, esse comércio provavelmente sofria ingerência dos cativos. Sidney Chalhoub, em estudo tratando dos significados da liberdade para os negros no Rio de Janeiro, argumenta que os escravos tinham suas próprias concepções sobre o cativeiro, em que as relações afetivas mereciam algum tipo de consideração e os castigos físicos precisavam ser moderados e aplicados por "motivo justo". Além disso, Chalhoub propõe

que havia visões escravas que transformavam as transações de compra e venda de negros em situações muito mais complexas que a simples troca de mercado, ou seja, haveria maneiras de os cativos manifestarem sua opinião no momento decisivo da venda. [82]

De qualquer forma, o tráfico interprovincial e outras situações contrárias aos cativos também afetavam negros libertos e nascidos livres, já que muitos tinham parentes em situação cativa. Vários escravos, ao serem obrigados a deixar seus locais de origem e suas famílias, reagiram atacando os novos senhores, as casas de comissões, provocando brigas e desordens que impedissem sua ida para as fazendas de café localizadas no sudeste do Brasil imperial. Essa visão vai de encontro ao discurso abolicionista cearense em que os escravos em geral aparecem como sujeitos passivos que precisavam de "libertadores" brancos para "redimi-los" do cativeiro.

A essa ausência do negro no processo abolicionista se contrapõe um escravo que cotidianamente negocia. A partir dessas constantes negociações era que os negros cativos conquistavam espaços de autonomia na sociedade escravista. Nesse sentido é que Eduardo Silva defende que a negociação era uma forma de resistência do negro. [83]

Há que se ressaltar, também, que os negros (cativos e libertos) não se enquadravam no estereótipo abolicionista de serem indivíduos pacíficos incapazes de atos violentos, vítimas "infelizes" do sistema escravista, pobres "desgraçados" resignados com um destino cativo e dependentes das sociedades libertadoras.[84]

Vejam-se os casos dos escravos Francisco, Benedicto, André, Marcos e Antonio presos por cometerem homicídio; do escravo Raymundo Pretinho preso por crime de "ferimentos leves"; do liberto Alexandre, preso por crime de "ferimentos graves"; do liberto Antonio, preso por agredir e ferir um recruta do Exército. [85]

Contrapondo-se ao discurso abolicionista de que os cativos eram figuras passivas e inertes na luta pela liberdade, também estavam as ações civis de liberdade movidas por negros (cativos e libertos), através do Tribunal da Relação de Fortaleza, a partir de 1874. Camila Pagliúca, em sua pesquisa sobre processos de ações de liberdade, comenta casos de escravos que alegavam ser livres por já viverem nessa condição e independentes de seus senhores.[86]

O que se vai percebendo, portanto, é que as vivências dos escravos iam muito além de um relacionamento dicotomizado entre senhores e cativos, em que estes ficariam reduzidos apenas a rebeldes ou a submissos.

Como explica Eduardo Silva, os escravos não foram vítimas nem heróis o tempo todo. Parece que na maior parte do tempo a maioria dos cativos situava-se em uma zona de indefinição entre um polo e outro; um dia aparentemente acomodado e passivo; no dia seguinte, a depender das circunstâncias, podia se revoltar e mesmo ter atitudes violentas, contra os senhores ou contra outras pessoas com as quais convivia cotidianamente ou não. [87]

No que se refere ao relacionamento senhor/escravo, Eduardo Silva chama a atenção para a forma polarizada como a questão muitas vezes é tratada. É justamente entre esses dois polos – rebeldia/submissão – que estaria, então, o "heroísmo prosaico de cada dia" [88], ou seja, que os escravos viviam seu dia-a-dia da melhor maneira que podiam. Assim, a negociação (na qual o conflito estava sempre presente) era inerente ao relacionamento. Em contato com os senhores e outros sujeitos sociais, os cativos estavam constantemente negociando para conseguir seus objetivos. Mais que lutar abertamente contra o sistema escravista, os escravos negociavam.

Negociar e/ou fugir eram, portanto, duas das muitas faces da resistência. Nos casos de fuga, para evitar ou dificultar a captura, usavam-se vários artifícios: troca de nomes, fazer-se passar por forro ou por retirante (emigrante) da seca, convencer alguém a abrigá-lo, fingir-se de doido, entre outros. Nesse contexto de autodefesa, de resistência, de desenvolvimento de uma inteligência criativa é que Robert Slenes afirma a necessidade dos escravos em se tornarem "mestres da dissimulação". [89]

É possível notar que os negros (cativos ou livres) astuciosamente elaboravam uma série de táticas para transitarem dentro do espaço teoricamente controlado pelos senhores, patrões ou Estado e, embora representassem o papel dos "mais fracos", não aceitavam o que era estabelecido nas fronteiras de um determinado lugar, buscando criar alternativas para sobreviverem e mesmo subverterem o sistema estabelecido pelos "mais fortes". Nesse texto, portanto, "tática" significa:

> [...] ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance, aproveita as "ocasiões" e dela depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade (...) Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É a astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco. [90]

Essas "táticas" de resistência contra o senhor/dominador (ou "próprio", no dizer de Michel de Certeau) eram largamente utilizadas por escravos em fuga, como o da preta Florinda, de 19 anos, "bonita figura", que fugiu de Fortaleza e viajou por várias cidades levantando esmolas para comprar a alforria[91]; de Ambrosio, que se dizia chamar João Francisco e estava amocambado com outros companheiros[92]; de Jacintha, de "falla descansada" e que se passava por retirante nos "arrabaldes" de Fortaleza[93].

Nesse contexto de relações sociais tecidas nas brechas do sistema escravista a fuga se transmutava em liberdade. Mas, mesmo conseguindo sucesso nessa empreitada, continuava-se sendo negro e vivendo em sociedade que lhe era hostil. Sendo assim, a liberdade não estava somente em livrar-se dos senhores; tinha que ser conquistada a cada dia. Era preciso criar, cotidianamente, alternativas de vida em que se pudesse satisfazer os próprios quereres e desejos, fruindo, assim, uma liberdade.

Mas, o que poderia significar a liberdade para o cativo vivente na sociedade escravista do século XIX? Tentando esclarecer o sentido da palavra "liberdade", vale trazer o estudo feito pelo professor Marcus Carvalho:

> A liberdade é um processo de conquistas, que podem ser ou não alcançadas durante o correr de uma vida. É o desdobramento de um conjunto de direitos que podem ser adquiridos, ou perdidos, um a um com o tempo. É, portanto, um caminho a ser percorrido, e não uma situação estática e definitiva. Não existe, portanto, liberdade absoluta. E, mesmo no caso de sua mais radical ausência, resta sempre uma escolha final, entre a vida e a morte. É por causa dessa historicidade, que o conceito de liberdade é dinâmico, mutável com o tempo e espaço. [94]

Essa liberdade como um processo de conquistas aplicava-se também aos libertos, que muitas vezes desconfiavam das emancipações, pois não raramente eram canceladas ou implicavam em condições, como a obrigação de servir ao ex-senhor até o fim de seus dias. [95]

Além do mais, os "libertadores" faziam questão de ressaltar seu ato como ação benemérita, filantrópica ou ainda como instrumento para "solenizar" o cumprimento de certos sacramentos cristãos. Foi o que aconteceu com Joanna, libertada por ocasião do casamento da filha do senhor[96], e com José, liberto no dia do batizado do primogênito do senhor[97]. Note-se que esse tipo de alforria já se dava bem antes das campanhas empreendidas pelas sociedades abolicionistas; estas apenas intensificaram a "espetacularização" da liberdade.

Vale lembrar que não havia preocupação quanto ao destino dos negros libertos, ou seja, de como eles agiriam na condição de homens e mulheres livres. Isso influenciou as relações mantidas entre libertos e ex-senhores. Não seria estranho pensar que a liberta Joanna ficara trabalhando (como criada) para a filha do antigo senhor.

É importante destacar que nessa transição (e coexistência) do trabalho cativo para o livre em Fortaleza, permaneceu a tentativa de controle sobre o trabalho do negro. Antes da Abolição, isso estava colocado claramente nas posturas da cidade, como se pode ilustrar com o artigo 85 do código de 1879, onde se proibia "Comprar qualquer objecto de natureza ou valor a escravo, criado e filhos-familia, sem que mostrem autorisação escripta de seu senhor, amo, pai ou tutor". [98]

Essa legislação provavelmente foi uma reação provocada pelos senhores, amos e patrões, pois seus escravos, servos e empregados podiam "negociar" livremente pelas ruas e superfaturar os preços, angariando assim uma receita que certamente não seria de todo repassada aos senhores ou patrões. A astúcia dos negros em cotidianamente transpor os limites oficialmente impostos permitia, por exemplo, acumular recursos para gastos no consumo de coisas de interesse próprio, em divertimentos, na compra de jóias na Irmandade do Rosário, dentre muitas outras opções.

7 – *Trabalhadora* (Fotografia de Cristiano Jr),1866

Cumpre ressaltar que o trabalho cativo transpassava a sociedade fortalezense. Eram trabalhadores domésticos, carpinteiros, marceneiros, pedreiros, pintores, ferreiros, carreiros, sapateiros, alfaiates, entre tantas outras ocupações, especializadas ou não, das quais dependiam os senhores. Como escreve Eurípedes Funes, "na cidade, o trabalho escravo ajudava na composição das rendas da família do senhor, não apenas pelo seu valor, mas como escravo de aluguel, como escravo de ganho e até como prostitutas". [99]

Por outro lado, eram atividades muitas vezes exercidas longe dos olhos dos senhores, permitindo a esses trabalhadores negros não apenas reterem parte da renda conseguida, mas, também, ampliar seu espaço de relações sociais, muitas vezes atuando solidariamente, como fez um cativo que era açougueiro no mercado público de Fortaleza e deu abrigo em sua casa à escrava Maria, que estava grávida "e em mez pouco mais ou menos de dar à luz". [100]

Considerando que a fuga ocorreu antes da promulgação da Lei do Ventre Livre[101], é plausível supor que um dos motivos para a fuga de Maria foi garantir a liberdade para o filho. Detalhe é que o escravo que a abrigou não habitava na casa de seu senhor; tem-se aqui mais um indício da independência conquistada pelo elemento cativo em Fortaleza.

Com o crescimento do trabalho livre na capital, permaneceram as tentativas de controle sobre a mão-de-obra negra na cidade. Nesse período de transição, principalmente na década de 1870 até os primeiros anos da década seguinte, há informações que apontam como os ex-senhores se empenhavam para continuar explorando o trabalho dos negros, particularmente dos trabalhadores domésticos. De certa forma, o próprio movimento abolicionista contribuiu para isso levando em conta que seu objetivo era tão-somente a manumissão e não o destino daqueles homens e mulheres libertos. E, como já visto, a liberdade ia muito além de uma carta de alforria.

> [...] Eugenia Joaquina da Conceição, minha ex escrava, continua a residir em minha casa, como creada, gratuitamente, por tempo indeterminado. Fortaleza, 11 de Julho de 1887. João Luiz Rangel. [102]

O registro acima foi transcrito do livro denominado "Matrícula de criados", no qual os contratos firmados sobre serviços domésticos deveriam ser transcritos. É possível perceber que muitos ex-senhores continuaram fazendo uso da força de trabalho de ex-escravos sem remunerá-los.

Ainda nesse contexto de passagem da mão-de-obra cativa para a livre, observa-se que os anúncios de "aluguel" passaram a especificar a condição do trabalhador (escravo ou livre), como se pode perceber no jornal *Cearense*, que publicava: "Preciza-se de um criado escravo (...)"[103]; e, também, "Criada – offerece-se uma livre, moça, para o serviço interno de qualquer familia (...)". [104]

É importante ressaltar que, se os libertos e os negros nascidos livres sofriam tentativas de exploração trabalhista por parte de ex-senhores ou patrões, também reagiam a isso. Veja-se o caso de Thereza Maria de Jesus que de 1883 a meados de 1887 prestou "serviços gratuitamente" à Benedita Francisco de Oliveira, ao que tudo indica, sua ex-senhora. Nesse ínterim, certamente buscou propostas de trabalho que fossem mais interessantes e conseguiu seu objetivo. Em julho de 1887, acertou um contrato de serviço na casa de João da Silva Villar, onde atuaria como cozinheira e receberia uma quantia de dez mil réis por mês. [105]

De forma similar ao cativo, o trabalhador negro livre também tinha que negociar, conquistar cotidianamente um espaço maior de liberdade e atuação, criar táticas para desviar-se da exploração e da agressividade dos patrões ou "amos". Veja-se a denúncia de violência contra duas criadas na casa de Octaviano da Silva Machado:

> Candida (...) 12 para 13 annos de idade (...) disse que era maltratada pela mulher de Octaviano (...) Não tem o corpo da infeliz uma pollegada onde não haja sicatriz velha ou nova! O vestido com que fugiu está a largar os pedaços (...) Maria (...) 22 annos de idade (...) tem, alem de muitas sicatrizes antigas, um olho perdido em consequência de pancadas que lhe deu seu proprio amo (...). [106]

Note-se que Candida e Maria traziam cicatrizes antigas denotando que há tempos sofriam agressões dos donos da casa. Não seriam essas criadas ex-escravas? É plausível pensar que esse foi mais um caso em que o liberto ficou na "dependência" do antigo senhor por conta de uma Abolição que pouco se preocupou com o destino dos libertos.

Ao que parece, a fuga permaneceu sendo uma das formas de os negros (mesmo aqueles na condição de livres) continuarem resistindo à exploração da sua força de trabalho.

> Creadas - Fugio da rua 24 de Maio caza n. 104 uma criada de nome Maria, parda, idade de 14 annos, trajando saia e cazaco branco com signaes seguintes: cabello cortado, dentes limados, conduzindo um anel de ouro com a inicial A sobre uma pedra e mais objectos, sapatos novos de couro, cazado e saia de riscado, meias encarnadas, cuja criada foi tirada por uma cozinheira da mesma caza que também fugio e tem os signaes seguintes: chama-se Sabina, côr quase negra, gorda com um filho de 4 annos, de nome Antonio; pede-se as auctoridades policiaes apprehensão das referidas criadas a fim de se obter os objectos roubados.[107]

Facilmente se observa na transcrição acima que a "denúncia" da fuga das criadas era feita nos mesmos moldes dos anúncios de fuga de escravos publicados nos jornais fortalezenses ainda no início da década de 1880, apontando a continuidade da exploração do negro, bem como a dificuldade dos patrões em reconhecerem os trabalhadores negros como homens e mulheres livres e capazes de possuírem bens. Será que as criadas realmente "roubaram" aqueles objetos?

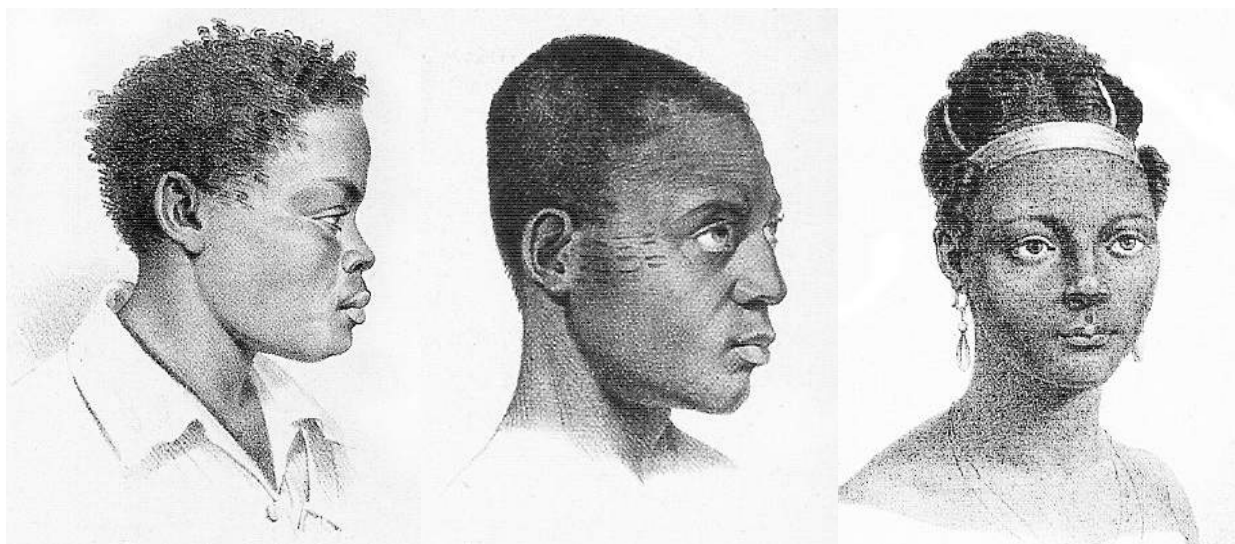
Ademais, percebe-se que os criados, da mesma forma que os cativos, também mantinham costumes de raízes africanas, como o fazia Maria ao limar os dentes. Outrossim, permanecia a solidariedade de se buscar em conjunto melhores condições de vida. Interessante ressaltar, ainda que por simples ironia promovida pela coincidência, que Maria, Sabina e Antonio eram negros "fugidos" de uma casa localizada num logradouro – Rua 24 de Maio – cuja denominação homenageava a "libertação" dos escravos na capital do Ceará!

Nessa transição da mão de obra cativa para livre, o número de trabalhadores negros cativos diminuiu até ser oficialmente extinto em Fortaleza (24 de maio de 1883), no Ceará (25 de março de 1884) e no Brasil (13 de maio de 1888). Entretanto, isso decorreu muito mais pela pressão capitalista por trabalho assalariado e pelas ações de resistência e de conquista de liberdade praticadas pelos próprios cativos do que pelas campanhas de abolicionistas que se autoproclamavam "redentores", "libertadores" e "patriotas".

Foi, portanto, diante dessa alforria cambaleante que muitos negros não só fugiram, mas, também, viram nas atividades festivas uma forma de resistência e um desdobramento da liberdade. "Nos festejos e batuques, os cativos expressavam e compartilhavam vários aspectos dos fragmentos da liberdade cotidianamente que lhes era possível ainda dentro do cativeiro. Eram momentos em que eles pertenciam a sua comunidade". [108]

Como uma das respostas à exploração de sua força de trabalho, os negros – cativos ou livres – fizeram de seus divertimentos não apenas um momento para extravasar as tensões acumuladas no cotidiano, mas, principalmente, espaços para resistência, identidade, cultura e sociabilidades.

Com efeito, as festas de negros, como as coroações de reis na Irmandade do Rosário, as encenações dos congos, os sambas, os maracatus, entre outras manifestações, eram costumes com os quais os negros conquistavam espaços numa cidade que passava por grandes transformações

urbanas, por sua vez coordenadas por uma elite política, econômica e intelectual voltada para ideias de "progresso" e de "civilidade" e pouco disposta a reconhecer que uma cultura afro-brasileira era praticada em Fortaleza.

8 – *Negros das Nações Benguela, Cabinda e Congo*

Nesse contexto, as práticas culturais negras eram percebidas de forma preconceituosa por essa mesma elite. Por exemplo, a criada Maria (aquela que fugiu da Rua 24 de Maio) limava os dentes à moda benguela[109] e procedimentos desse tipo eram vistos como o que se poderia chamar de "estranhos hábitos"; por outro, lado foi justamente dessa elite que surgiram descrições e estudos sobre congos e maracatus em Fortaleza; percebidos, no entanto, como "resíduos do passado". [110]

> O "maracatú" é mais apavorador do que grotesco. Ao avista-lo, os meninos correm, gritando com medo, escondendo-se nas casas (...). Na vida brasileira, vão morrendo vagarosamente todas as tradições da escravidão. Foi-se o rei do Congo e desapareceram "reisados" e "candombles". O "cordão" e o "maracatu" serão, talvez, as ultimas que desaparecerão porque o enthusiasmo carnavalesco do poviléu ainda lhe dará vida nos ultimos estertores da raça que o produzio e que a communidade dia a dia absorve. [111]

A transcrição é parte de um relato de Gustavo Barroso sobre práticas culturais negras em Fortaleza, em fins do século XIX. Certamente, essas descrições feitas pelos memorialistas trazem pistas importantes para a análise dessas práticas. Mas, além disso, também permitem perceber que o tipo de leitura que a elite fazia sobre os costumes dos negros (incluindo aí suas festas) transitava entre o preconceito, o estranhamento, a nostalgia e a responsabilidade de se registrarem as manifestações das "raças inferiores"[112], condenadas ao desaparecimento e ao esquecimento.

Nas últimas décadas do século XIX, grandes mudanças sociais, econômicas e políticas estavam ocorrendo em Fortaleza (e no Brasil), incluindo-se aí a reurbanização da capital do Ceará, que promovia o afastamento da população mais pobre (boa parte dela negra) das áreas urbanas consideradas mais nobres; e isso certamente interferia na cultura negra praticada na cidade.

Nesse quadro de "modernidade" similar ao de outras capitais brasileiras, onde o projeto de emancipação dos escravos não previu a integração da população negra à sociedade, Nicolau Sevcenko defende que "não apenas os negros e seus descendentes são excluídos da cena pública, mas também todo o conjunto de suas festas, rituais e práticas habituais são postos na ilegalidade". [113]

Percebe-se que, em Fortaleza, foram os casos do fim da coroação de reis negros na Irmandade do Rosário, dos cerceamentos aos autos de rei congo (pressionados a se apresentarem apenas em praças e terrenos murados), bem como das perseguições a outras manifestações negras que ocorriam em várias partes da cidade.

Os sambas, por exemplo, eram vistos pela polícia como sinônimos de confusão e seus frequentadores muitas vezes olhados como desordeiros, bêbados e desocupados; para seus participantes, no entanto, essas práticas culturais constituíam espaços de diversão, de pertencimento a um grupo, de sociabilidades. E isso era autoria não de "vagabundos", como naturalmente se registrava na documentação criminal, mas, sim, de trabalhadores que exerciam ofícios em diversas instâncias da sociedade fortalezense.

Nesse sentido, os costumes – incluindo as festas – não podem ser entendidos de forma dissociada da vida coletiva e do mundo do trabalho, até porque propiciavam aos trabalhadores negros instrumentos para enfrentarem as mudanças impostas e que, em geral, pouco lhes eram interessantes.

Ante o exposto, percebe-se que fugas, negociações, artimanhas, embriaguez, certamente foram táticas que deram formas à resistência. Mas, além disso, as festas também foram poderosos instrumentos para o negro existir (como sujeito histórico), apesar de tudo.

Enquanto os "libertadores" espetacularizavam as concessões de carta de alforria e promoviam cerimônias abolicionistas e cívicas, os cativos trabalhavam e conseguiam acumular recursos para comprar sua liberdade, mas também para fazer festas que constituíam espaços onde os negros (cativos e livres) se reuniam, praticavam uma cultura afro-brasileira, estabeleciam comunicações com os demais atores sociais, ocupavam territórios na cidade e, principalmente, mantinham-se como sujeitos capazes de fazer história.

1.3 - Festas de Negros na Dinâmica Socioespacial de Fortaleza

Certamente, festa é uma palavra que pode ser aplicada a uma larga gama de práticas sociais. Sob um olhar etimológico, é vocábulo de origem latina e pode representar uma solenidade religiosa ou civil em comemoração a um fato importante; divertimento; função pública ou particular. [114]

Partindo da ideia que a festa é um ato coletivo que permite uma série de interpretações, tentarei inicialmente esclarecer qual o sentido da expressão "festas de negros" utilizada neste trabalho, sem deter-me numa discussão bibliográfica, mas ao mesmo tempo utilizando como apoio reflexões feitas por autores que trataram do tema de forma geral ou específica.

Noberto Luiz Guarinello, no artigo "Festa, trabalho e cotidiano", discute o que é uma festa, não para chegar a uma conceituação, mas tentando perceber algumas características normalmente presentes na festa, como a preparação, a participação, a interrupção do tempo social, a articulação em torno de um objeto focal e a questão da produção social. [115]

Começando por esse caminho, mas sem o compromisso de não tomar desvios, tentarei discutir porque as coroações de reis negros na Irmandade do Rosário, os autos de rei congo, os sambas, dentre outras manifestações culturais, eram o que denomino aqui de "festas de negros" e, a partir daí, tentar perceber o que essas práticas festivas poderiam significar para seus participantes e como essas "festas" foram instrumentos para a ocupação de espaços públicos e privados na cidade.

No caso da festa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em que ocorria a coroação de rei e rainhas negros eleitos pelos seus confrades, os preparos para as festividades incluíam desde os cuidados com a comida e a bebida, passando pela contratação de músicos, até o arranjo de indumentárias e acessórios. Isso contribuía para que a posse dos novos "empregados" eleitos (incluindo-se aí os cargos reais) fosse um momento de caráter festivo em que os negros afirmavam-se socialmente.

Numa descrição deixada por João Brigido, é possível perceber o destaque para o vestir-se do corpo, com roupas e adereços coloridos.

> Havia reunião solemne da confraria, apparecendo enfeitados machos e femeas. Presidia o rei, e assentavão-se todos em cadeiras de espaldar com tampos de sóla, bordada, às vezes, bem bonitas. A negraria *rababú* ocupava bancos de madeira, formando côrte ás damas aderessadas de collares de contas vermelhas, grandes brincos de pedras verdes e azúes, em metal dourado, annéis de tambáque, e outros enfeites, entre os quaes sobresahião as fitas das quaes um carretel custava meia pataca![116]

É válido destacar que a pompa da indumentária contribuía para dar um tom formal à cerimônia de coroação e ajudava a destacar esses negros do restante dos presentes, fossem eles a "negraria rababú", como denomina Brígido de forma preconceituosa, e que ocupava os bancos de madeira ou os brancos de várias origens sociais que compareciam ao ato da coroação.

Mas, além disso, também é importante pensar sobre como esses homens e mulheres negros que faziam parte da "corte" conseguiam tantas roupas e adereços destinados a ocasiões especiais. Ao que parece, aí estava um campo amplo para sociabilidades que se iniciavam bem antes da festa, considerando que em geral os negros tinham que "negociar" o empréstimo desse material com os senhores, patrões ou conhecidos.

Quanto aos adornos, o brilho das pedras, metais[117] e fitas era outro chamariz de olhares para um momento da festa em que uma cultura negra estava em relevo. Todo esse preparo fazia com que os movimentos dessa espécie de nobreza negra fossem mais intensamente apreendidos pelos que assistiam ao evento. Nesse sentido, Jean Duvignaud destaca que o olhar que assiste não é passivo e absorve símbolos. "Os gestos realizados à nossa frente são signos que terminamos por absorver, porque a nossa própria percepção se transmuda em apropriação". [118]

Ainda segundo João Brigido[119], a coroação dos reis negros no Rosário era um tempo de gala e, ao mesmo tempo, de batuques. Dançava-se *o "*carrega-em-baixo*"* todos os dias da festa, ao som da música de caixas e pandeiros. Comia-se muito doce-de-folha, alguns homens tomavam vinho e para as damas – licor. Mas, a grande maioria dos participantes da festa bebia o aluá.

Danças, músicas, cantorias, comidas e bebidas são elementos que apontam a presença de raízes africanas na festa. É o caso do aluá que, segundo Nei Lopes[120], é palavra originária da língua quimbundo – *uálua*. Sobre a origem desse vocábulo, Câmara Cascudo escreve que "é originário do africano, muito usado no Candomblé do Brasil". [121]

Aluá é antiga fórmula africana e, no Brasil, era feito com ingredientes disponíveis encontrados no ambiente em que viviam africanos e descendentes, sendo plausível considerar que cada um desses participantes contribuía trazendo componentes da receita. Com efeito, a fabricação dessa bebida era mais um instrumento de solidariedade entre os negros.

No Ceará, o aluá normalmente era feito à base de milho e, para fabricá-lo, geralmente fazia-se o seguinte: torrava-se uma parte do milho, mas não a ponto de fazer o grão rebentar com o calor do fogo (pipoca); reservava-se outra quantidade igual de milho ao natural. Depois, tudo era colocado em um vaso de barro com água e um pouquinho de sal fino. Deixava-se fermentar por alguns dias (mexendo com colher de pau a cada 24 horas) até que essa mistura adquirisse um sabor ácido e amargo. A fim de apressar esse processo, normalmente era adicionado açúcar bruto (mascavo) ou mesmo pedacinhos de rapadura. Ao final, coava-se tudo e punha-se açúcar a gosto. Os mais exigentes davam um toque especial acrescentando rodelas de lima. [122]

O trabalho no preparo de bebidas, comidas, roupas e tudo o mais que fosse ser consumido e utilizado nos festejos do Rosário certamente criava a necessidade de vínculos, relacionamentos, parcerias, diversos tipos de sociabilidade, enfim, entre os participantes da festa, antes mesmo desta acontecer. É possível perceber, portanto, que a participação, outro elemento importante para a festa, começava antecipadamente, seja no planejamento, na ajuda ao custeio, no preparo de alimentos e bebidas, na organização do local – geralmente uma casa alugada ou cedida – que iria abrigar os irmãos, músicos, dançarinos, convidados, enfim, toda a gente que se reunia para "festejar" a coroação dos reis negros.

O rei e rainha, por sua vez, eram o objeto focal da festa pelo fato de funcionarem como polo de agregação e como símbolo de uma identidade negra[123], o que não quer dizer que a participação dos outros sujeitos fosse menos importante, pois era por meio do coletivo que se dava a suspensão das atividades diárias. Para que no "Dia de Reis" acontecesse a coroação era preciso o envolvimento de irmãos e simpatizantes da Irmandade do Rosário.

Vale esclarecer que essa prática cultural da coroação de reis negros pela Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza era a reelaboração de antigas cerimônias reais de coroação do Rei do Congo, na África. Nesse contexto, portanto, dava-se a comemoração, ou seja, se relembrava (memorava) juntamente (com) outras pessoas, e, também, havia a produção social de uma identidade negra[123], por sua vez compartilhada entre todos os participantes da festa do Rosário.

No caso dos autos de rei congo que eram encenados nas praças e terrenos baldios de Fortaleza, os elementos que os caracterizavam como "festa de negros" são relativamente similares aos da festa de coroação de reis negros na Irmandade do Rosário[124], até porque havia um constante diálogo entre essas práticas festivas, e destas com outras manifestações da cultura negra em Fortaleza, como os sambas e os maracatus.

Importa destacar que as apresentações públicas dos "congos" ocorriam em Fortaleza desde a época em que ainda existiam reis e rainhas negros na Irmandade do Rosário da Capital, o que aponta a possibilidade da existência de mais de um "rei congo" na cidade.

9 - *Rei e Rainha Negros na Festa de Reis*. Carlos Julião - Cerca de 1776

Antes da apresentação era preciso que o "diretor" do congo se dirigisse à cadeia pública de Fortaleza e solicitasse por escrito através do "Livro da Porta da Cadeia" a autorização para apresentar-se. O delegado analisava o pedido, que geralmente era deferido, devendo, no entanto, o responsável pelo "folguedo" pagar uma taxa, depois recebia uma autorização manuscrita com as datas previstas para a apresentação. Veja-se, a seguir, um exemplo dessa solicitação.

> Benedicto Antonio de Moraes requerendo licencia para aprezentar em publico o folguedo = Congo = desde o dia 24 deste até o dia 20 de Janeiro vindouro. Despacho. Pagos direitos fiscaes volte. [125]

Por esse tempo, ainda não havia maiores restrições quanto aos locais de apresentação, desde que se pagassem as taxas e fosse autorizado pela polícia. Geralmente, os congos dançavam em frente à Igreja do Rosário de Fortaleza e depois se dirigiam a determinadas casas de famílias, onde encenavam reminiscências da história africana e, também, recebiam em troca alimentos, bebidas e até mesmo algum dinheiro. [126]

Entretanto, a associação de festas populares à baderna e à desordem, bem como o preconceito contra práticas de raízes africanas (maracatus, congos, sambas, bumba-meu-boi), motivaram a iniciativa pessoal de alguns chefes de polícia (muitas vezes pressionados por parte da elite local), para reprimirem tais manifestações. Foi o caso de Joaquim Pauleta de Bastos Oliveira. Nomeado para chefe de polícia[127] do Ceará, em setembro de 1885, passou a exigir dos delegados e subdelegados da província um "profundo respeito a lei" a fim de garantirem o bem estar das respectivas localidades, a manutenção da ordem pública, a segurança individual da propriedade, prevenir e reprimir crimes. Sobre tudo isso o Dr. Pauleta exigia "pontualmente o conhecimento de qualquer ocurrencia com declaração das providencias tomadas". [128]

Assim, gradativamente, os congos passaram a sofrer maior controle por parte da polícia. Além disso, as posturas municipais da era republicana ratificaram certas políticas de repressão implementadas ainda nos tempos provinciais, contribuindo para restringir as apresentações dos autos de rei congo a praças e a terrenos baldios cercados. [129]

Por outro lado, tal determinação acabou favorecendo a cobrança de ingressos e motivando uma maior "espetacularização" dos congos em Fortaleza, o que provavelmente influenciou o planejamento da festa, afinal, para que os munícipes comparecessem às apresentações era preciso criar

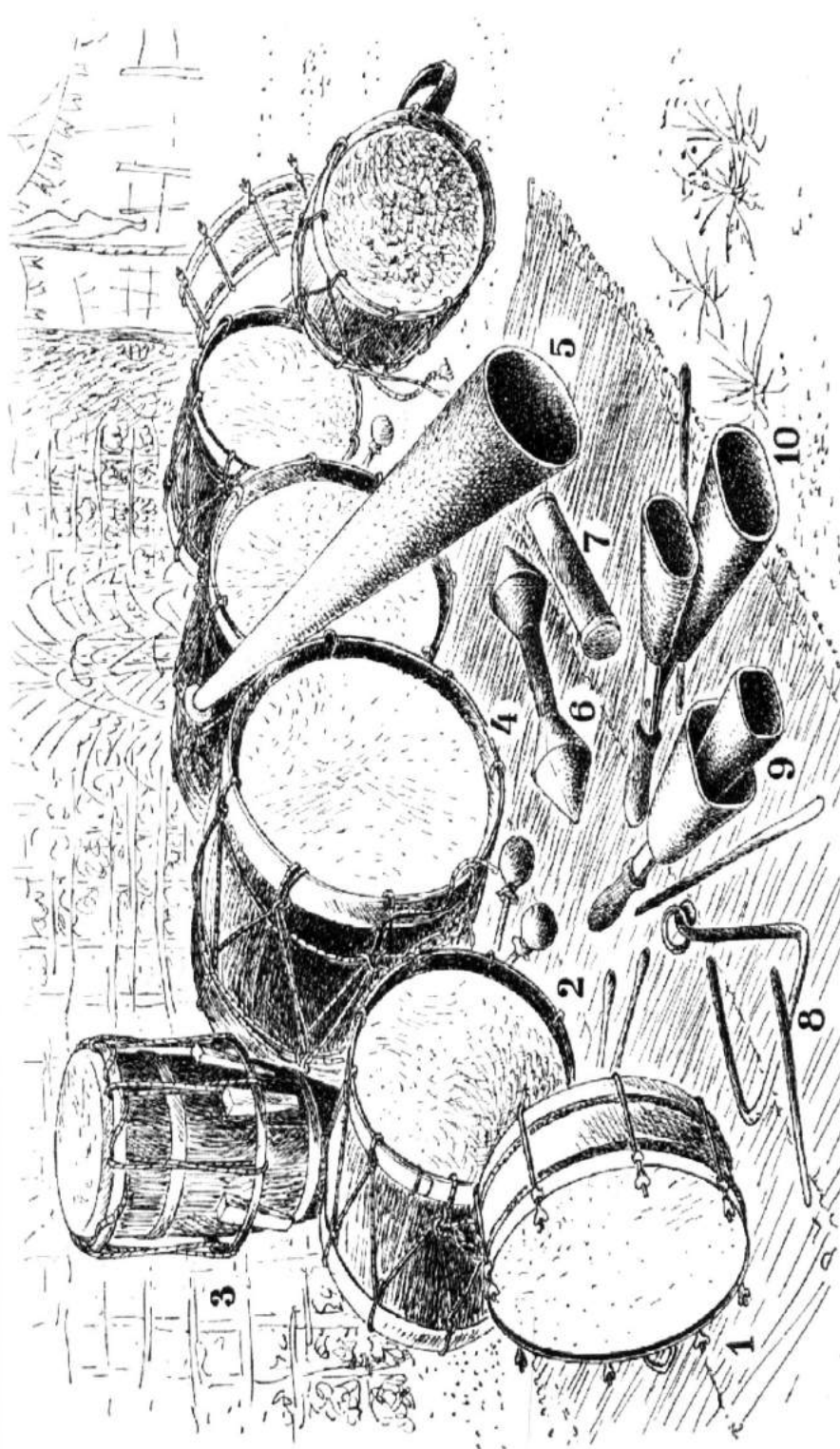



Fig 10 - *Antigos Instrumentos do Maracatu*: 1 - caixa; 2 - tambor; 3 - atabaque; 4 - bombo ou zabumba; 5 - corneta (de flandres) do tirador de loas; 6 e 7 - ganzá, chocalho ou guia-de-batuque; 8 - triângulo; 9 - gonguê; 10 - agogô

certa "estrutura" que incluía a participação de atores, músicos, dançarinos, e o uso de indumentárias e acessórios, além de providências para a cobrança de ingressos e da divulgação do evento através de anúncios em jornais.

Segundo Gustavo Barroso, na Fortaleza das últimas décadas do XIX, havia pelo menos dois grupos "famosos" que apresentavam os autos de rei congo. Um deles era coordenado por João Ribeiro e costumava se exibir num terreno baldio da Rua Major Facundo, nas proximidades da Praça do Carmo. Outro era o do João Gorgulho, "preto corpulento e espaventoso, açougueiro do Mercado Municipal" e que se apresentava na Praça de Pelotas. João Gorgulho fazia o papel de embaixador da Rainha Ginga e herdara o comando desse congo de um ex-escravo chamado Firmino que, por sua vez, representara por muitos anos o papel de Príncipe Sueno – filho do Rei do Congo. [130]

O caso de João Gorgulho é um exemplo de como o mundo do trabalho e a festa se interligavam. Num período, Gorgulho cortava carne no Mercado, noutro, figurava como um dos principais atores num dos autos de rei congo. Mas, todo tempo, Gorgulho era (re)conhecido como uma figura que representava um costume negro na cidade. Ademais, a direção desse grupo foi-lhe transmitida por um escravo, Firmino, o que aponta como essa cultura negra passava das mãos de trabalhadores cativos para os livres num período em que o Brasil deixava de ser Monarquia para se tornar República.

Ligado, pois, a essa questão da cultura, também é possível perceber nos congos uma identidade negra, não apenas pela referência a personagens e costumes africanos que eram "reinventados" em Fortaleza, mas porque nas quadras cantadas durante as encenações estavam elementos que refletiam as vivências dos negros em terras locais. Os versos cantados nos congos eram instrumentos através dos quais se evidenciavam diversos campos de sociabilidades. Veja-se o caso da "mulata bonita" – esperta vendedora de camarão (filha de Pai João), que parece não se deixar cair nos galanteios de um suposto cliente.

Secretário: Minha mulata bonita,
Diga o que há nesta função,
Araraí.
Coro: Sou filha de pai João,
Sou filha de pai João.
Secretário: Minha mulata bonita,
Quanto custa um camarão?
Araraí.
Coro: Um camarão é um tostão. [131]

Além de referirem-se a um importante espaço social do negro em Fortaleza – o trabalho – neste caso o das negras que vendiam camarão pelas ruas, os cantos supracitados trazem a figura de Pai João, que representava o negro velho escravo, contador de "histórias" através das quais se perpetuavam supostos traços psicológicos dos negros, muitas vezes referentes a comportamentos de resistência contra a escravidão. Assim, nos "contos" de Pai João, o negro aparece como astucioso e brincalhão. [132]

Considerando a questão do tempo em que ocorria a festa, as apresentações de congos, assim como as festividades de coroação de reis negros na Irmandade do Rosário, aconteciam, em boa parte das últimas décadas do século XIX, entre meados de dezembro e início de janeiro, no que se poderia denominar de ciclo natalino. [133]

Certamente havia a suspensão temporária das atividades diárias dos participantes dessas práticas festivas, sem no entanto desligar-se totalmente do cotidiano desses sujeitos que não deixavam, por exemplo, o trabalho por todo esse período. Será que o negro Gorgulho ficava um mês sem comparecer ao Mercado Público? Provavelmente não. E o antigo "dono" desse congo – Firmino – não deixava de ser cativo no momento da festa. Havia, sim, mais espaço para exercer sua liberdade, marcar presença na sociedade e praticar uma cultura permeada de africanidade.

Além disso, os sujeitos e suas diversas dimensões sociais – trabalho, relacionamentos amorosos, divertimentos – estavam conectados, o que aponta uma outra "característica" que dava aos congos (e à coroação de reis negros no Rosário) um caráter de festa: o ajuntamento no entorno do evento. Muitos iam assistir ao "espetáculo"; outros, porém, permaneciam do lado de fora do cercado, onde também se ouvia a música e os cantos dos congos, encontravam-se pessoas e se compravam bebida e comida, muitas vezes vendidas por negros cativos (escravos de ganho) ou livres.

Otacílio de Azevedo, ao lembrar dos tempos em que frequentava os congos em Fortaleza, escreve que na frente do lugar "onde se realizava o pagode, ia-se beber e tirar o gosto com caranguejo e comentar os fatos e feitos da festividade. Mesas e cadeiras eram atulhadas pela comida e pelos fregueses". [134]

Ao chamar de "pagode" o ajuntamento que se dava em torno das apresentações dos autos de rei congo, Azevedo deixa uma interessante pista sobre a ligação dessas festas com outras manifestações culturais negras, considerando que pagode era sinônimo de samba. [135]

Certamente "samba" é um termo complexo e, como prática festiva, permite várias abordagens. Mas, como se verá na discussão apresentada no capítulo seguinte, os "sambas" foram outros importantes espaços para

a manifestação da cultura e das sociabilidades do negro no Ceará. De uma forma geral, entretanto, é possível adiantar que samba não se restringia a um gênero de música. Era uma espécie de coletivo da musicalidade nordestina. Havia espaço para cantos e danças afro-brasileiros, mas, também, para a presença de gente de diversos tipos e origens sociais, música de variados instrumentos (pandeiro, caixas, tambores, zabumba, triângulo, sanfona, viola), para comida, bebida e outros elementos da festa.

Também se pode perceber a interligação das diversas práticas festivas negras e seus sujeitos quando ocorria, por exemplo, a presença de cantadores (sambistas) negros (livres ou cativos) ou brancos. A quadra a seguir, criativa e carregada de crítica social, vale ressaltar, era cantada tanto nos autos de rei congo que se apresentavam em Fortaleza quanto nos sambas que se faziam em várias localidades do Ceará:

> Os branquinhos vão dizendo
> Que todo negro é ladrão.
> Os branquinhos também roubam
> Com sua pena na mão. [136]

Por outro lado, é possível ver os sambas como "festas de negros" independentemente de estarem ou não ligados a outras práticas, como os congos. É bem verdade que o preconceito contra o samba era ainda mais intenso. Normalmente associados à bebida, barulho e violência, os sambas eram reprimidos pela polícia. Para as autoridades pouco interessava o caráter social ou de diversão que a reunião pudesse ter. O chefe de polícia da capital, nos anos de 1885 e 1886, logo que foi nomeado para o cargo, distribuiu um ofício chamando a atenção de delegados e subdelegados:

> Fortaleza - Chamo a sua atenção para a frequencia dos factos criminozos que se dão em sambas, renovo-lhe as recomendações desta chefia de policia no sentido de serem efficazmente prohibido taes divertimentos salvo o caso de prévia licença. Joaquim Pauleta Bastos de Oliveira. [137]

Devido ao empenho de Joaquim Pauleta em reprimir os sambas, parece que tais reuniões diminuíram um pouco em Fortaleza e regiões adjacentes durante a sua chefatura. A partir de 1887, no entanto, os relatórios de polícia tornam a registrar a preocupação em não consentir "sambas e outros ajuntamentos de que possam resultar algum conflito." [138]

Um aspecto a se considerar é que a persistência dos sambas em diversos locais da cidade devia-se à adesão de variados tipos de indivíduos. Embora fosse uma prática festiva de matiz negra, o samba também era espaço aberto para a inserção de novos elementos (cantorias) e para a participação de outros sujeitos que não necessariamente os negros (escravos ou livres).

Ao que parece, em Fortaleza, boa parte dos sambas ocorriam nas residências. Pelo menos é o que se registrou mais nas fontes que predominam nessa parte do trabalho: relatórios policiais, jornais e memorialistas. Isso não quer dizer que os sambas ocorressem pouco nos espaços públicos. Uma hipótese é que esses "sambas de rua" aconteciam de forma efêmera e não muito planejada, quando ocasionalmente se reuniam alguns "sambistas" numa rua, beco ou outro local preestabelecido ou não; isso até que a aproximação da polícia provocasse o esvaziamento da reunião. Ninguém era preso, até por causa da astúcia dos sambistas, e, portanto, não se registrava a ocorrência.

Porém, os sambas que ocorriam em casas geralmente eram precedidos de uma preparação que providenciasse músicos, comidas, bebidas. Por vezes tinham suas motivações num evento social, que podia ser desde um batizado[139] até mesmo a coroação de um rei negro na Irmandade do Rosário[140]; o que de certa forma marcava diferentes dimensões da interrupção do tempo social para a realização da "festa" e dava diversos sentidos aos sambas. Há que se considerar, porém, que havia muitas reuniões em casas pelo samba em si e pela multiplicidade de significados que poderia assumir para seus frequentadores: divertimento, identificação com um grupo, contatos sociais etc...

Independentemente das motivações do samba, após várias horas de danças e cantos geralmente acompanhados do consumo de cachaça, era natural os ânimos se alterarem e daí surgirem conflitos que, por força do fato, eram registrados pela polícia. Veja-se o caso de um samba ocorrido no Cocó:

> De 11 para 12 horas da noite, em um samba, no lugar do Cocó, do termo desta capital, Manoel Sebastião deu uma facada em Antonio Cajaseira, que falleceu 4 horas depois no hospital da santa Casa de Misericórdia, para onde fora transportado immediatamente. O delegado de policia procedeu ao corpo de delicto e trata do inquerito policial e de diligenciar na forma da lei a prisão do culpado. [141]

Na festa em que a polícia via "desordem" havia solidariedade. Antonio Cajaseira levou uma facada, mas foi socorrido pelos companheiros sambistas que prontamente o levaram para o hospital percorrendo uma distância considerável, boa parte por caminhos que, na época, não passavam de trilhas.

Ante o exposto até aqui, é possível perceber que as coroações de reis negros na Irmandade do Rosário, os autos de rei congo apresentados nas praças e terrenos baldios, os sambas que ocorriam em diversos locais de Fortaleza eram o que denomino "festas de negros", constituindo-se ricos espaços para cultura, sociabilidades e práticas identitárias negras na cidade. Certamente, cada uma dessas manifestações tinha suas peculiaridades e podia assumir vários significados para seus frequentadores. Um samba para os negros certamente tinha um sentido bastante diferente do que para a polícia. Igualmente, havia um diálogo entre essas manifestações culturais negras, por sua vez relativamente abertas à participação dos demais sujeitos sociais que de alguma forma entravam em contato com elas.

Buscando operar nessa amplitude, optei pela abstenção do artigo definido na expressão "festas de negros" a fim de apontar que eram manifestações culturais que refletiam dinâmicas identitárias[142] negras no Ceará, mas que ao mesmo tempo permitiam interações, talvez até como tática de sobrevivência. Com efeito, escrever sobre "festas de negros" não é considerar apenas estes, mas, também, aqueles "reconhecidos" como sendo brancos ou de outras "cores" e que participavam dessas práticas festivas.

É importante considerar, ainda, que no recorte temporal aqui tratado, essas "festas de negros" aconteciam em uma cidade que passava por grandes transformações sociais e físicas. Nas últimas décadas do século XIX, Fortaleza se "modernizava" em diversos setores: transporte, comunicação, fábricas, clubes de lazer, entidades intelectuais, Passeio Público, enfim, uma série de equipamentos privados e públicos que para a elite fortalezense eram sinais de "progresso", mas que pouco favorecia a vida de boa parte dos munícipes, particularmente aqueles mais pobres e que habitavam áreas periféricas. [143]

Além disso, o discurso de higienização da cidade, as migrações provocadas pelas secas, o processo de "romanização" do clero cearense, também foram outros aspectos que permeavam a vida na Fortaleza de fins do XIX e fomentavam o controle sobre determinadas práticas culturais como as festas de negros ou, então, concorriam com elas, como foram as festas abolicionistas e, depois, as republicanas, que se pretendiam "civilizadas".

Fig. 11

Mapa de Fortaleza com a localização de prédios e equipamentos públicos a partir da planta desenhada por Adolfo Herbster, em 1875

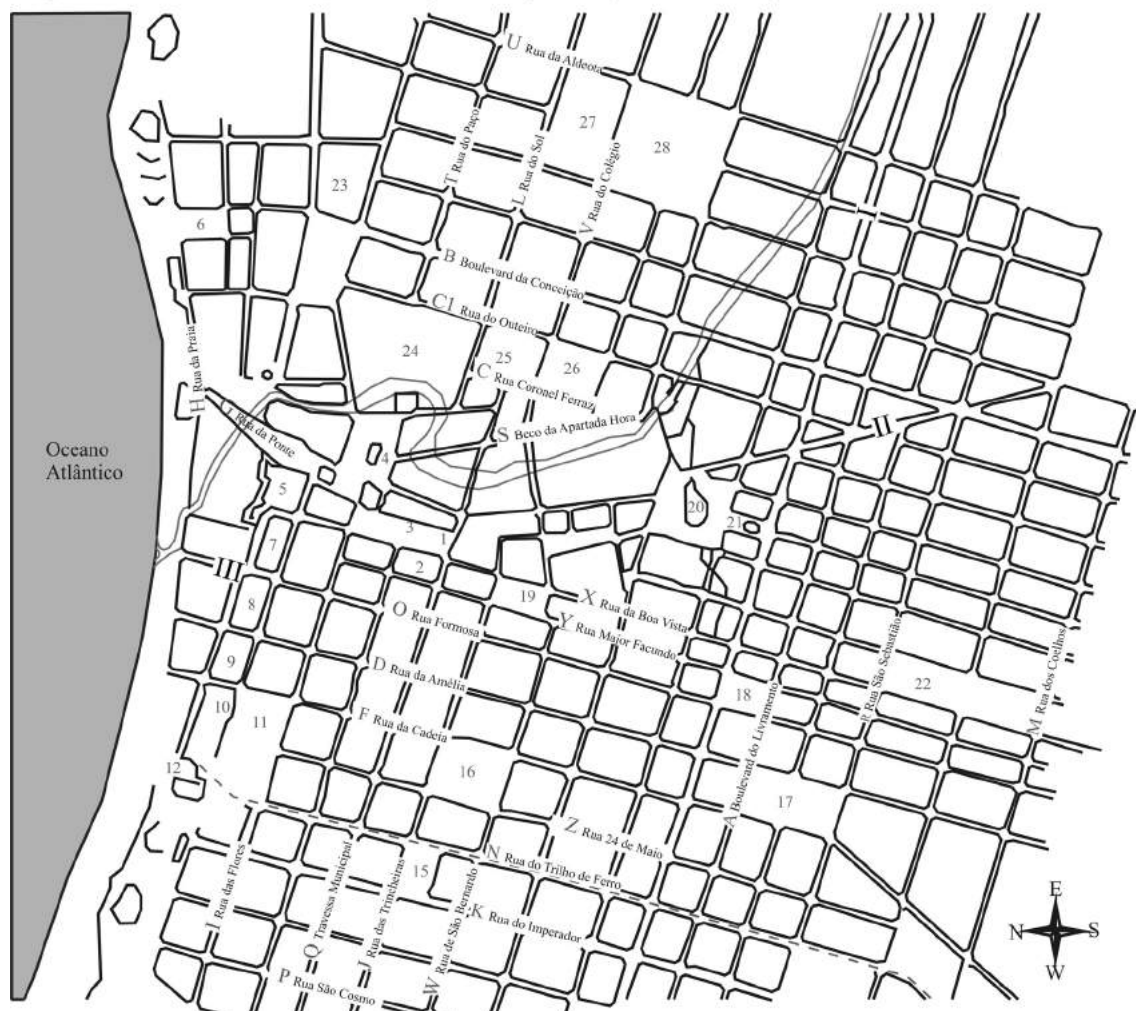
Legenda 1

1_Igreja do Rosário
2_Assembléia Provincial do Ceará.Atual Museu do Estado do Ceará
3_Praça da Assembléia. Atual Praça General Tibúrcio ou Praça dos Leões
4_Igreja Matriz (Sé). Atual Catedral Metropolitana de Fortaleza
5_15º ou 11º Batalhão de Infantaria (antigo Quartel de 1ª Linha) Atual sede da 10º RM (Forte de Nossa Senhora da Assunção)
6_Praça da Alfândega
7_Passeio Público ou Praça dos Mártires
8_Santa Casa de Misericórdia
9_Cadeia Pública. Atual Centro de Turismo de Fortaleza
10_Estação (Ferroviária) Central de Fortaleza. Atual Estação Professor João Felipe
11_Praça da Estação. Atual Praça Castro Carrera
12_Morro do Moinho. Área próxima ao atual Bairro Arraial Moura Brasil
13_Cemitério São João Batista
14_ Matadouro (mercado) Público
15_Praça Lagoinha
16_Praça do Patrocínio. Atual Praça José de Alencar
17_Praça do (Visconde) de Pelotas. Atual Praça Clóvis Beviláquia ou Praça da Faculdade de Direito
18_Praça do Livramento. Atual Praça do Carmo
19_Praça do Ferreira
20_Lagoa do Garrote. Atual Parque Cidade da Criança ou Parque da Liberdade
21_Praça da Boa Vista. Área da atual Igreja do Sagrado Coração de Jesus e adjacências
22_Praça dos Coelhos. Área do atual 5º BPM e da Praça José Bonifácio
23_Seminário da Prainha
24_Paço Municipal
25_Colégio dos Educandos. Atual Colégio da Imaculada Conceição
26_Praça do Colégio. Atual Praça Figueiras de Melo
27_Asilo de Mendicidade ou Escola Militar do Ceará (entre 1892 e 1897). Atual Colégio Militar de Fortaleza
28_Praça Leopoldina. Atual Praça da Bandeira ou Praça do Colégio Militar ou Praça da Igreja Cristo Rei

Legenda 2

Rio Pajeú
Linha de Trem
Parangabuçu (Área Estimada)
Outeiro (Área Estimada)

Fig. 12

Mapa de Fortaleza com a localização de vias públicas a partir da planta desenhada por Adolfo Herbster, em 1875

Legenda 1

A_Boulevard do Livramento. Atual Av. Duque de Caxias
B_Boulevard da Conceição. Atual Av. Dom Manuel
C_Rua do Pajeú ou Rua Coronel Ferraz
C1_Rua do Outeiro (Atual Rua 25 de Março)
D_Rua da Amélia. Atual Rua Senador Pompeu
E_Rua da Assembléia. Atual Rua São Paulo
F_Rua da Cadeia. Atual Rua General Sampaio
G_Rua da Ponte (ou Rua Sena Madureira). Atual Av. Alberto Nepomuceno
H_Rua da Praia. Atual Avenida Pessoa Anta
I_Rua da Flores. Atual Rua Castro e Silva
J_Rua das Trincheiras. Atual Rua Liberato Barroso
K_Rua (ou Boulevard) do Imperador. Atual Av. do Imperador
L_Rua do Sol. Atual Rua Costa Barros
M_Rua dos Coelhos. Atual Rua Domingos Olímpio
N_Rua do Trilho de Ferro. Atual Rua Tristão Gonçalves.
O_Rua Formosa. Atual Rua Barão do Rio Branco
P_Rua São Cosmo. Atual Rua Padre Mororó
Q_Travessa Municipal. Atual Rua Guilherme Rocha
R_Rua São Sebastião. Atual Rua Meton de Alencar
S_Beco da Apartada Hora. Próximo à atual Rua Governador Sampaio
T_Rua do Paço. Atual Pereira Figueiras
U_Rua da Aldeota. Atual Rua Nogueira Acioli
V_Rua do Colégio. Atual Av. Santos Dumont
X_Rua da Boa Vista. Atual Rua Floriano Peixoto
Y_Rua Major Facundo (chamava-se Rua da Palma, da Praça do Ferreira até o final da rua, sentido praia)
Z_Rua 24 de Maio
W_Rua de São Bernardo. Atual Rua Pedro Pereira

Legenda 2

Rio Pajeú
Linha de Trem
I_Estrada do Cocó
II_Estrada de Messejana
III_Ladeira da Misericórdia

Nesse contexto socioespacial, que certamente influenciou os comportamentos de seus habitantes – inclusive no campo dos divertimentos –, é que se deu esse projeto de "modernização" de Fortaleza, incluindo-se aí o plano urbanístico elaborado nas décadas de 1870 e 1880 por Adolfo Herbster tentando sistematizar a expansão da cidade através do alinhamento de suas ruas e da abertura de novas avenidas. [144]

Analisando os mapas anteriores, percebe-se que a maior parte dos prédios e equipamentos públicos ficava entre os "Boulevards" do Livramento, do Imperador e da Conceição. Nessa área geográfica, portanto, os espaços eram mais intensamente "disputados" entre as autoridades e os praticantes de uma cultura negra numa Fortaleza que se expandia e se reurbanizava.

Com efeito, os códigos de posturas de Fortaleza aprovados nesse período refletiam a tentativa das autoridades em normatizar e controlar esses espaços. Daí a lógica de que o código aprovado em 1879 iniciasse com vinte e um artigos regulando as edificações em Fortaleza.

> Art. 1° - As ruas e travessas da cidade e povoações do municipio terão a direcção e largura indicadas na planta respectiva, ou determinada pela camara; observando-se o mais perfeito alinhamento e conveniente nivelamento.
> Art. 2º - Nenhuma edificação de casas ainda mesmo de taipa ou palha, nem construcção de cercas, começará no espaço comprehendido na planta da cidade e na das povoações, sem preceder alinhamento, assim como o nivelamento para as casas de alvenaria. [145]

Sendo essas posturas elaboradas pelos representantes de uma "elite" política, econômica e intelectual, refletiam o entendimento próprio desse grupo sobre as necessidades das intervenções urbanas, que pouco favoreciam as camadas mais pobres da população e, até mesmo as excluíam do perímetro da "planta" da cidade quando não havia condições de se construir casas no padrão previsto pelas normas municipais. Estas, certamente, preocupavam-se mais com os traçados das ruas e as aparências (externas) das casas do que com o destino daqueles que foram expropriados pela reurbanização.

No caso das habitações, as posturas tratavam mais da "padronização" das fachadas das casas do que de aspectos internos. Essa era uma diferença importante para os inquilinos, particularmente de casas mais simples, como foi o caso de muitos negros que, após o fim do trabalho

escravo, preferiram não ficar coabitando com os ex-senhores, na condição de "criados livres".

Em 1882, o jornal fortalezense *Constituição* publicou um interessante artigo que reconhecia o esforço da Câmara em dar regularidade às novas construções, mas, também, denunciava a existência das "casas cachimbo" e chamava a atenção para o bem-estar "da classe pobre, victima dos senhorios pouco amestrados na arte de edificar, ou demasiado poupões para sacrificar alguns reaes ao commodo de seus inquilinos". [146]

> [...] Ruas inteiras ha na cidade, que bem merecerão o nome de purgatorio. Casas baixas ou prolongadas na parte anterior até que os caibros toquem o chão; corredores estreitos que mal dão passagem ás columnas de ar; compartimentos escuros, sem nenhuma ventilação; ladrilhos de tijolo sedimentoso e fraquissimo que se desfaz sob os pes dos transeuntes, impregnando de pó o ambiente; fogãos para lenha collocados ao barlavento; eis o que se vê, ainda nas ruas melhores da cidade. Sobre tudo merece condemnação desde já, o que se chama uma – *casa caximbo*, d'essas que se edificão para os pobres. Considere-se uma pequena casa, construida no plano indicado, e cuja fachada olha para o occidente. De uma a seis horas da tarde, o sol infundindo seus raios na frente principal, e imnnundando-lhe o tecto, converte o recinto habitado numa verdadeira fornalha, em quanto a fumaça impellida pelo vento leste, faz das portas da rua a sua chaminè, si é que tem-nas abertas os martyres da usura senhoril (...). [147]

Outrossim, ao longo desse código de 1879, há vários exemplos de uma maior preocupação em reprimir as chamadas "obscenidades e offensas a moral", mas que na prática, prejudicavam apenas os costumes da parte mais humilde da população, como a proibição aos munícipes de banharem-se (durante o dia) na lagoa do Garrote (atual Parque da Criança), no Pajeú, no veio d'água que corria na Rua do Poço ou em outros lugares expostos ao olhar dos "viandantes" ou de quem estivesse nas casas.

Ainda de acordo com o código citado, os moradores de Fortaleza não podiam aparecer na janela das próprias casas "de modo deshonesto, offensivo ao pejo" de modo a serem vistos por quem passasse na rua e só podiam andar pelas ruas vestidos "decentemente", ou seja, com camisa e calça "sendo aquela por dentro desta". [148]

Quanto ao campo dos divertimentos, ao se permitirem apenas os jogos denominados "voltarete, boston, solo, Wisth, espadilha, bilhar,

damas, dominó, e gamão" [149], percebe-se mais uma vez a influência de uma "civilidade" europeia em detrimento de outros costumes. E, por esse tempo, publicavam-se anúncios de fuga de escravos que podiam ser identificados pelo "vício" de jogarem cacete, faca e outros "jogos". Não que se esperasse o reconhecimento desses jogos pelos legisladores locais; mas, ao excluírem quaisquer outros além dos supracitados, as posturas ratificavam mais uma tentativa das autoridades em promover a ausência do negro como sujeito produtor de cultura na sociedade fortalezense.

Foi, pois, nesse contexto de controle e de reorganização espacial da capital, que as festas de negros iam de encontro ao projeto de uma elite defensora do "progresso", da "civilização", da "moralidade". Daí a tentativa de pôr fim à coroação de reis negros na Irmandade do Rosário de Fortaleza, de restringir as apresentações de rei congo às praças e aos terrenos baldios, bem como de controlar os sambas que ocorriam em vários pontos da cidade.

Talvez esteja na reação a esse contexto uma das razões dessas festas de negros para seus frequentadores. Diante da exploração do trabalho (livre ou cativo), das insatisfatórias condições de moradia, da falta de reconhecimento social e cultural, faziam-se festas; não por mera diversão ou apenas para "extravasar tensões", mas para negar as regulamentações impostas e mesmo destruí-las, no sentido pensado por Jean Duvignaud.

> Ela (*a festa*) destrói ou abole, em sua vigência, as representações, os códigos, as normas por meio dos quais as sociedades se defendem contra a agressão natural. Ela contempla, com estupor e alegria, o acasalamento do deus com o homem, do "Eu" e do "Super-ego", em uma exaltação na qual todos os sinais aceitos são falsificados, confundidos, destruídos. [150]

A festa constituía, pois, uma forma de resistência. Para os negros cativos, a festa era espaço para fruírem uma liberdade, para se mostrarem como atores não-passivos diante das tentativas de reificação por parte dos senhores e, apesar de tudo, existirem como sujeitos capazes de criarem sua cultura, como faziam os cativos sambistas ao fugirem para cantar, tocar ou dançar em sambas, desafiando os senhores, as posturas e a polícia. Como defende João José Reis, para o escravo sobreviver foi preciso muita luta. "E se viver é lutar, sobreviver e ainda criar uma cultura com expressão de liberdade que a cultura negra possui, é lutar dobrado". [151]

Obviamente que a resistência podia assumir uma infinidade de formas simbolizadas nas festas, que eram espaços para trocar ideias, tecer acordos, fazer críticas sociais através das letras das músicas. Por outro lado, há a possibilidade de essas festas terem ido além de uma ação previamente planejada de resistência dos negros contra uma sociedade opressora e preconceituosa em relação à cultura negra que era praticada na cidade.

Precisar-se-ia, portanto, considerar a posição do "corpo" nessas festas de negros, o que levaria a uma ampla discussão de questões que iriam desde o uso do próprio corpo e a maneira como ele era vestido e calçado para "alcançar certa distinção no seio de seu grupo e mesmo da sociedade como um todo"[152] até as proposições na linha de Merleau-Ponty[153] que reflete sobre a maneira como o corpo se coloca no mundo e exerce uma linguagem espontânea. Mas, apesar dos múltiplos significados (interligados, vale ressaltar) que poderiam assumir para seus atores, essas festas de negros foram instrumentos para a ocupação e apropriação de espaços em Fortaleza.

Essas diferentes dimensões ilustram como as festas de negros eram territórios onde os grupos sociais criavam representações e redes relacionais por intermédio de suas práticas culturais, produzindo significados por meio de símbolos pertencentes a suas culturas, ou se apropriando de outros em um processo dinâmico de ressignificação. [154]

De acordo com Michel de Certeau, "espaço é um lugar praticado. Assim, a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço por pedestres" [155]. Dessa forma, é plausível considerar que lugares "controlados" (como praças, ruas, terrenos, Igreja do Rosário e adjacências) pelas autoridades e que eram objetos da reurbanização pela qual passava Fortaleza em fins do século XIX se transformassem em espaços apropriados pelos que praticavam uma cultura negra na cidade.

Na Praça de Pelotas, durante o período natalino, havia uma parte cercada que se tornava território dos congos, impregnado de símbolos e imagens que remetiam a uma África distante; ali os congos assumiam o controle e praticavam uma cultura afro-brasileira em Fortaleza. A festa não apenas tornava o espaço da praça território dos congos, mas permitia que através dela a territorialidade fosse efetivamente exercida.

Por outro lado, a conquista desse território[156] não se dava sem a disputa com outros sujeitos ou grupos sociais, como aqueles que atacavam "as propriedades dos moradores da Praça de Pelotas"[157] ou um grupo de rapazes que tinha "o habito de arremessar pedras e areia contra os

carros de passageiros por occasião da passagem dos trens"[158] na estação (de bondes) de Pelotas ou, ainda, disputar com os "desordeiros, os quaes vivem diariamente embriagados, na Estação Pelotas (...). Não só vivem embriagados como armados de facca e cacete, a insultar a quem passa em seu sucego". [159]

Vê-se que a estação de trens construída na Praça de Pelotas teve várias "apropriações" pelos munícipes. E, ao que parece, os congos souberam reverter a seu favor a implementação dos transportes no contexto da expansão urbana de Fortaleza. Apesar de a praça ficar relativamente afastada do centro, o desenvolvimento dos meios de transporte[160] possibilitava às pessoas de várias partes da cidade o acesso facilitado ao local das apresentações dos autos de rei congo.

Por outro lado, algumas áreas, ainda que um pouco mais próximas fisicamente do centro, demoraram a ser "urbanizadas" e contempladas com transportes por bondes. Foi o caso da região do Outeiro, no lado leste da cidade. Nessa zona estavam o Seminário da Prainha e o Colégio dos Educandos (atual Colégio da Imaculada Conceição). Mas, a dificuldade na ultrapassagem do riacho Pajeú acabou retardando sua ocupação, "problema" aos poucos superado com a reorganização espacial proposta, em 1875, por Adolfo Herbster, na "Planta da cidade da Fortaleza e subúrbios". [161]

Mesmo assim, ainda em fins da década de 1870, a área era considerada "subúrbio" como indica sua destinação para retirantes da seca através da construção do Asilo de Mendicidade (atual Colégio Militar de Fortaleza) e da criação dos abarracamentos da Aldeota e do Pajeú[162].

Num momento em que através das reformas urbanas e dos códigos de postura as autoridades buscavam "enquadrar" a cidade e seus habitantes, talvez esse "isolamento" favorecesse a prática de sambas que, como já visto, eram olhados pela polícia como espaços de "desordem".

> DESORDENS
> No domingo a tarde no Alto do Pajehú houve um grande rolo entre varias praças do 15º de Infantaria, as quaes se achavam em um samba, onde são frequentes as desordens. Da lucta resultou o ferimento grave de um soldado. O criminoso fugiu e occultou-se no sitio de Elias Ferreira Gomes. O Sr. Joaquim Nogueira chamou 2 praças que passavam para prenderem-no, mas elles reccusaram-se. Felizmente nessa occasião tambem passava o cabo da policia Abel Rodrigues Pimentel, que ajudado por 4 emigrantes conseguirão a captura do delinquente. O Sr. Comandante do 15 apenas teve conhecimento

> do facto e expediu uma força commandadea por um official a fim de prender os desordeiros, porem todos já se tinham dispersado. Em casa d'esse Bento Rodrigues ha constantemente *samba*. [163]

Na briga entre os praças do batalhão de infantaria do Exército, um deles saiu gravemente ferido. Interessante que foi preciso a ajuda de quatro retirantes da seca para capturar o agressor, já que dois outros soldados que "passavam" pelo local se recusaram a prendê-lo. Será por que também eram sambistas? Teriam, então, sido solidários com o soldado fugido? Provavelmente sim. De qualquer forma, o registro indica o "território" da festa: era a casa de Bento Rodrigues, no Alto do Pajeú, onde constantemente havia samba, provavelmente aos domingos, dia de folga dos soldados.

Perto dali, no Outeiro, também se registraram sambas e, novamente, por conta da alteração provocada por praças do Exército, como reclamava o delegado da capital ao comandante do Batalhão de Infantaria, solicitando-lhe providências referentes "ao procedimento que tiveram diversas praças do batalhão de vosso commando com relação a um samba hontem no oiteiro". [164]

Em vista de boa parte das referências aos sambas estarem nas fontes policiais, e elas só registravam os sambas quando neles ocorriam as "desordens", aparentemente fica mais em relevo a dimensão do conflito, o que não quer dizer que a violência fosse regra nessas reuniões que aconteciam quase sempre sem deixar registros.

A reincidência dessas festas de negros parece ter influenciado diversos escritores cearenses do século XIX. Adolfo Caminha, por exemplo, que descreve um personagem – o alferes Coutinho – como acostumado a frequentar todas as festas em Fortaleza, incluindo os "sambas do Outeiro". [165]

Assim, os sambas ocorriam em vários outros locais da cidade, tanto no perímetro central como nos "subúrbios", considerando a especificação espacial dada na planta desenhada por Herbster, em 1875. É plausível pensar que, à medida que Fortaleza se expandia, outros espaços eram "apropriados" por essas festas de negros. Veja-se o caso do samba registrado em Parangabuçu:

> PARTE DA POLICIA - (...) O delegado de policia remeteu á auctoridade competente o inquerito policial a que procedeu contra José Pereira de Britto, por ter assassinado no dia 12 de corrente de tres para quatro horas da madrugada José Barbosa, em um samba no Parangabuçú, suburbios d'esta cidade. (...). [166]

A festa aí foi longa. Certamente começara ao anoitecer e ia já pela madrugada quando houve o infortúnio do assassinato. Mas, chama a atenção que o Porangabuçu (uso aqui a grafia dos mapas atuais) era uma área mais afastada do centro o que aponta a capacidade de os negros circularem pela cidade. Além disso, essa prática cultural podia-se mostrar capaz de congregar diversos atores sociais. Nesse caso, não apenas do Porangabuçu, mas também de outras zonas urbanas, até porque, nesse tempo as linhas de bonde interligavam vários bairros da cidade e a Companhia Ferro-Carril da Parangaba fazia uma linha que passava ao largo da Lagoa do Porangabuçu. [167]

De certa forma, portanto, os sambas e outras festas de negros exerciam um papel – não muito aceito pelas autoridades, vale lembrar –, de mostrar uma *outra* geografia da cidade; não aquela da mera reurbanização, do rígido alinhamento de casas e ruas, da *suburbanização* dos pobres, mas aquela em que as práticas culturais negras também eram instrumentos para constituírem espaços próprios na cidade.

Considerando que os sambas, os congos, as coroações de reis negros na Irmandade do Rosário ocorriam (por vezes interligados) em diversos locais de Fortaleza, durante boa parte do calendário anual, e envolviam um número considerável de pessoas, pode-se perceber que, através dessas festas, conquistavam-se territórios (ainda que temporariamente), afirmava-se uma identidade negra (constantemente reelaborada) e se permitia a congregação de diversos sujeitos históricos na cidade.

A força dessas práticas culturais negras fez com que elas transpassassem a dinâmica socioespacial da Fortaleza de fins do XIX, transcorressem o século seguinte e permanecessem na cidade. Entretanto, o crescimento urbano da capital e o preconceito contra práticas culturais negras continuaram "afastando" as festas de negros para os "subúrbios" da cidade. Foi o que ocorreu com os congos que, nas primeiras décadas do XX, tinham como um de seus principais locais de apresentação a Praça dos Coelhos. Para ali afluíam negros, trabalhadores, os mais diversos sujeitos sociais, enfim.

A propósito de uma instigante coincidência: a denominação "Praça dos Coelhos" era porque ficava na Rua dos Coelhos, onde praticamente todas as ruas de sentido Norte-Sul terminavam[168]. Algum tempo depois, virou Rua Domingos Olímpio, espaço onde os maracatus – que trazem a corte do rei congo como destaque – se apresentam anualmente. No período carnavalesco, nessa rua, antiga Rua dos Coelhos, novamente uma

festa de negros conquista seu território. Mas, se os espaços eram mudados, a disposição da polícia em manter a “ordem” parece ter continuado a mesma de outros tempos, como se percebe nas prisões do ferreiro Francisco Marques, preso por “embriaguez nos congos da Praça dos Coelhos” e do lavrador de José de Lima Uchôa, preso por “embriaguez nos congos da Praça dos Coelhos”. [169]

Finalizando, apesar de tudo, as festas de negros perseveravam em Fortaleza, ao mesmo tempo em que eram constantemente ressignificadas, como se verá nos próximos capítulos, mas sempre afirmando uma cultura negra e constituindo instrumentos para a apropriação de novos territórios na cidade.

13. Coroação de Reis Negros na Igreja do Rosário de Fortaleza. Desenho de Daniel Diaz, 2009

Capítulo 2

Irmandade, congos e sambas: controle, transgressão e sociabilidades

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Capital provavelmente foi o espaço de maior organização social dos negros em Fortaleza na segunda metade do século XIX. Seus estatutos eram elaborados pelos próprios irmãos (pretos, pardos, mulatos, cativos, libertos, livres) e estabeleciam práticas que eram do interesse dos negros, sendo transformados em Lei pela Assembléia Provincial.

Considerando que também havia irmãos na condição de escravos, era importante a existência legal da confraria[1] para reconhecer uma identidade aos negros cativos. Isso transparecia de forma mais intensa quando cargos importantes, como o de rei e de rainha, eram reservados a escravos, indicando uma espécie de inversão hierárquica dentro da ordem escravista e apontando mais uma possibilidade de projeção do negro na sociedade em que vivia. Nesse contexto, Eduardo Silva defende que instituições como as irmandades eram "frutos de uma enorme negociação política por autonomia e reconhecimento social. É nessa micropolítica que o escravo tenta fazer a vida e, portanto, a história". [2]

Brancos também participavam dessas confrarias de "Homens Pretos". No Ceará, algumas mesas (grupos de irmãos que exerciam os cargos principais nas irmandades) tinham homens e mulheres brancos ocupando posições como a de tesoureiro ou procurador. Longe de representar uma espécie de "paternalismo", isso se dava por motivações pessoais e não constituía uma subordinação dos negros, justamente porque a maioria destes irmãos eram pessoas livres. Além do mais, os brancos ocupavam os cargos por "devoção" e não podiam votar ou ser votados, o que limitava sua influência nos rumos da Irmandade.

Entre as diversas atividades da confraria, destacava-se a festa de coroação de reis negros realizada anualmente, constituindo uma ação coletiva para onde normalmente convergiam os mais variados sentidos e sentimentos humanos, naturalmente favorecendo um ambiente para "excessos" vistos com reprovação pela Igreja, particularmente no período "romanizador".

A coincidência do rei negro coroado na irmandade do Rosário com o chamado Rei Congo é outro aspecto importante a ser abordado porque permite o reconhecimento de que as irmandades não eram simples espaços de acomodação. A festa homenageava Nossa Senhora, mas, ao mesmo tempo, celebrava uma manifestação ancestral africana materializada na eleição e coroação de reis negros (congos). Nesse momento, a Irmandade de negros também era o espaço praticado, no dizer de Michel de Certeau[3], onde ocorriam as instabilidades, os desdobramentos, onde as vivências eram ponteadas pelas circunstâncias, pelos conflitos e acordos.

Como reação a essa forma de os negros ocuparem o espaço, o cerceamento da festa era uma tentativa constante, seja pela previsão em compromissos (no caso dos reis das irmandades coroados dentro do templo católico), seja na obrigação de dirigir-se à cadeia pública a fim de pedir autorização ao delegado (no caso dos congos, bumba-meu-boi e outros "folguedos" que se apresentavam nas ruas de Fortaleza). Esses eram posicionamentos da Igreja e do Estado frente às festas de negros, o que não quer dizer que o controle ocorresse efetivamente.

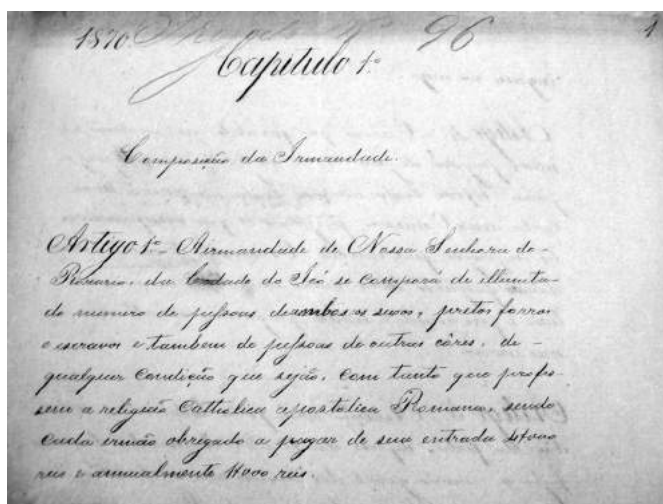
Embora essas várias práticas tivessem elementos e sujeitos comuns, havia também certas diferenciações que davam uma "identidade" a cada uma delas. Se na festa da Irmandade dos Homens Pretos o reconhecimento social e o sentimento de solidariedade eram evidenciados, os autos de rei congo assumiam certo caráter comercial, pois os frequentadores pagavam ingresso para assistir às encenações. Por outro lado, isso não impossibilitava as relações de sociabilidades entre os sujeitos que frequentavam os congos e muito menos afastava tais manifestações de uma representação cultural de fortes raízes africanas.

Ressaltem-se, também, as diferentes dimensões que se destacavam

nessas manifestações festivas negras. Enquanto os sambas, para a polícia, representavam transgressão e eram praticados às ocultas ou em casas localizadas nos "subúrbios", os autos de rei congo e as irmandades queriam ser vistos, divulgando suas festas em anúncios publicados em jornais. Eram especificidades que certamente influenciavam na constituição de cada uma dessas manifestações.

Nesse capítulo, portanto, são estudadas três festas de negros (coroação de reis negros na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, autos de rei congo e sambas), de certa forma compartimentalizadas, mas justamente pelo intuito de aprofundar a análise de aspectos mais particulares a cada uma delas, buscando percebê-las como espaços de cultura, de sociabilidades, bem como de instrumentos para a conquista de territórios na cidade. A circularidade dos sujeitos pelos diferentes espaços dessas festas será discutida de forma mais detalhada no último capítulo.

2.1 – A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foram constituídas em várias cidades do Ceará. Fortaleza, Aracati, Sobral, Quixeramobim, Barbalha, Icó, Crato, Lapa (povoação pertencente à freguesia de Sobral) tiveram suas confrarias de negros. Era uma tendência que ocorria por quase todo o Brasil desde a chegada dos primeiros africanos a terras brasileiras, o que levanta a questão sobre possíveis fatores que teriam levado essas confrarias a terem ampla aceitação entre os negros.

14 – *Compromisso da Irmandade do Rosário de Icó*, 1870

Nesse sentido, é importante fazer um breve recuo no tempo a fim de perceber como o Rosário foi-se tornando conhecido e aceito, particularmente pelos africanos e seus descendentes em outras partes do mundo além da África. A intenção aqui não é “contar” a história das irmandades do Rosário, mas, sim, destacar – ainda que brevemente – a emergência delas em Portugal, na África, no Brasil e no Ceará e, a partir daí, perceber a finalidade que a Irmandade do Rosário tinha dentro da Igreja Católica, bem como sua ressignificação pelos irmãos (negros) que faziam parte dessas confrarias.

Uma hipótese para explicar a “popularidade” do Rosário é a de Antônia Quintão[4], segundo a qual o Papa Inocêncio III convocou uma cruzada, no século XIII, liderada por Simão de Monfort (amigo de Domingos de Gusmão, que rezou à Nossa Senhora pedindo-lhe vitória) contra “inimigos” da cristandade (albigenses), no sul da França. Como o êxito dos cristãos foi atribuído à Maria, Simão mandou erigir uma capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário. [5]

Três séculos depois, os cristãos venceram os turcos em Lepanto, antiga cidade portuária ao sul da Grécia, libertando-se na ocasião mais de 20 mil escravos. A vitória dos cristãos (católicos) sobre os turcos (muçulmanos) teria ocorrido graças à intercessão da Virgem Maria, em resposta aos rosários (orações) a ela oferecidos. Para comemorar o feito cristão, o Papa Pio V autorizou a festa à “Nossa Senhora da Vitória” em todas as igrejas que tivessem um altar do rosário. A festa deveria ser comemorada anualmente no primeiro sábado de outubro, época em que se deu a batalha de Lepanto. “Em 1573, o Papa Gregório XIII mudou o nome da festa para Nossa Senhora do Rosário, reforçando o rosário como arma de vitória, e transferiu a festa para o primeiro domingo de outubro.” [6]

Essa ligação entre vitórias militares, libertação de cativos e Nossa Senhora do Rosário parece à Antônia Quintão a que melhor ajuda a entender a sua aceitação entre os escravos. Seu culto foi divulgado pelos dominicanos, que também popularizaram a recitação do terço – um rosário que era composto de 150 Ave-Marias divididas em quinze dezenas, sendo cada uma delas precedida do Pai-Nosso.

Segundo Roger Bastide, o culto a Nossa Senhora do Rosário, criado por Domingos de Gusmão, estava em desuso e foi restabelecido justamente no momento em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África, o que explicaria a sua introdução e generalização progressiva no grupo de negros escravizados. [7]

Partindo de Portugal, portanto, impulsionadas pelo espírito contra-reformista dos missionários, as confrarias de Nossa Senhora do Rosário foram levadas para a África, particularmente para a região de Angola, de onde foram trazidos muitos africanos para o Brasil.

José Ramos Tinhorão destaca, porém, a "tendência sempre revelada pelos negros africanos de procurar aproximações simbólicas com sua religião nas exterioridades do catolicismo", e aponta uma possível ligação com o orixá Ifá, por intermédio do qual se consultava o destino atirando soltas ou unidas uma espécie de rosário constituído por nozes de uma palmeira chamada Okpê-lifá. Além disso, os antigos rosários não seriam formados por esferas polidas e iguais, mas por pequenas rosas esculpidas em madeira. Dessa forma, haveria certa similaridade do rosário com o aspecto das pequenas cascas de madeira ou nozes da árvore africana que constituíam o chamado "rosário de Ifá", às vezes usados pelos sacerdotes africanos em volta do pescoço, como se fosse um colar. [8]

Ao que parece, portanto, os negros sempre tiveram seu próprio entendimento do que era o Rosário, bem como da confraria que levava tal nome, independentemente de estarem na África, em Portugal ou no lado ocidental do Atlântico.

Assim, os negros criaram suas confrarias por todo o Brasil[9] onde, segundo Edison Carneiro, a devoção a Nossa Senhora do Rosário teve seu esplendor no século XVIII "florindo em capelas, igrejas e Irmandades, onde quer que o negro fosse parcela ponderável da população", sendo que "as primeiras confrarias do Rosário compunham-se exclusivamente de negros vindos de Angola, os mais numerosos das cidades de então". [10]

No caso da cidade de Fortaleza, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos existiu oficialmente durante quase todo o século XIX. No entanto, antigos relatos, como o de Antônio Bezerra de Menezes, indicam a existência da capela do Rosário e a ocorrência de reuniões de negros já no século anterior.

> É constante a tradição de que um preto africano pelos anos de 1730 em diante erigiu uma capelinha a Nossa Senhora do Rosário, no local em que se acha hoje a desse nome, a qual ficava um pouco afastada da vila. Esta era, como toda construção daqueles tempos, de taipa e de palha. Nela rezavam os pretos seus terços, novenas e outros atos de devoção. [11]

Independentemente do ano exato do surgimento de uma confraria de negros em Fortaleza, nota-se que a relação entre a Igreja e a confraria sempre foi permeada pela tentativa de controle daquela sobre esta. Os documentos (compromissos) elaborados pela Irmandade do Rosário "da Capital" apontam que para a confraria funcionar legalmente, os irmãos eram obrigados a providenciar uma espécie de estatuto contendo direitos e deveres dos confrades, organização geral da confraria, disposições sobre as contribuições, bem como sobre as eleições para os diversos cargos, provisões para as festividades e enterramentos, especificações sobre o uso de livros de registros, dentre outros aspectos.

Depois de manuscritos, esses compromissos eram submetidos ao "Promotor do juizo ecclesiastico", que deveria dar o "termo de vista", ou seja, seu parecer sobre o documento, onde ficava registrado se o estatuto da irmandade não trazia "causa alguma contra os bons costumes, Doutrina da Santa Igreja, sua Sagrada disciplina e direitos Episcopais e Parochiais". [12]

Na verdade, essa tentativa de controle se estendia a todas as irmandades religiosas, como se percebe através de ofícios enviados aos vigários da província do Ceará cobrando informações a respeito dessas organizações e se estavam legalmente constituídas, ou seja, se possuíam compromissos aprovados pelas autoridades eclesiásticas e legislativas.

15 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Fortaleza

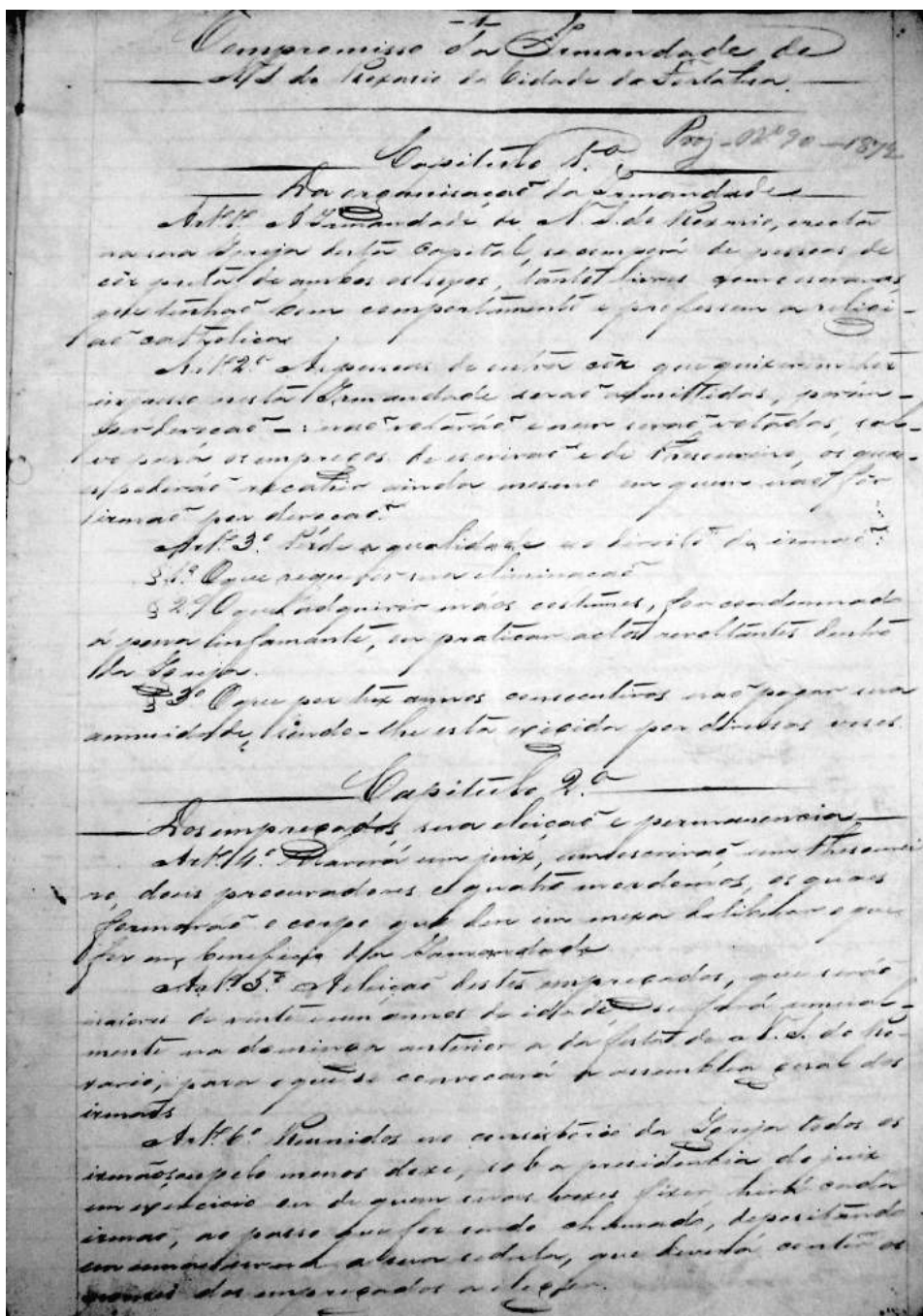
> Tendo de prestar a Assemblea Legislativa Provincial na sua proxima reunião, informação acerca do estado das Matrizes d'esta Provincia, afim de que ella habilite o governo com os meios convenientes para prover as necessidades mais urgentes, cumpre que Vm.ce forneça-me esclarecimentos precisos e circunstanciados sobre os seguintes pontos: (...) Existem na freguesia irmandades religiosas? Quantas? Os seus compromissos estão legalm.te approvados?[13]

Com a aprovação do "poder espiritual", ou seja, a assinatura do Bispo diocesano, o compromisso seguia para a etapa seguinte: ser transformado em lei pela Assembléia Legislativa. A partir daí a irmandade poderia funcionar oficialmente. No caso da confraria de negros que existiu na Igreja do Rosário de Fortaleza, há dois compromissos conhecidos[14], elaborados nos anos de 1840 e de 1871.

É importante esclarecer que a Irmandade do Rosário de Fortaleza era composta, essencialmente, por negros – cativos, libertos ou nascidos livres –, ficando esses sujeitos evidentes logo no primeiro artigo de seus estatutos. Permitia-se a entrada de pessoas de outra cor, mas apenas por devoção, ou seja, normalmente não podiam votar ou ser votados e, nesse caso, não teriam poder de decisão nos rumos da confraria. Sobre a composição da Irmandade:

> Art. 1. A irmandade de Nossa Senhora do Rosario desta cidade, e seu termo, é composta de homens pretos de ambos os sexos, tanto forros como escravos, e se outras pessoas de differentes qualidades quizerem ser admittidas nesta irmandade serão aceitas, porém por devoção. [15]

Ao se tornarem "filhos" de Nossa Senhora do Rosário, os negros se permitiam assumir uma identidade reconhecida tanto pela Igreja quanto pelo Estado. No caso dos cativos, normalmente vistos pelos senhores como "peças" que podiam ser vendidas a qualquer tempo, o tornar-se "irmão" era mais uma forma de assumirem a condição (humana) de sujeitos na sociedade escravista onde estavam inseridos.

No compromisso elaborado em 1871, acrescenta-se que os irmãos teriam de apresentar "bom comportamento" e professar a "religião catolica". Considerando que nesse período ocorria a "romanização" da Igreja – como se verá ainda neste tópico –, o conservadorismo católico fica em relevo com a exigência (óbvia) de os irmãos professarem o catolicismo, e

16 - *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Capital* (Fortaleza), 1871

parece querer lembrar aos “Homens Pretos” da Irmandade do Rosário da cidade de Fortaleza a intenção original que levou à fundação das primeiras irmandades do Rosário, em Portugal.

De qualquer forma, mulheres e homens negros certamente tinham na confraria um espaço importante para (con)vivências, onde se geravam cotidianamente formas de sociabilidades. O próprio procedimento para ingresso na irmandade indica algum tipo de relacionamento entre esses sujeitos e o grau de autonomia da Irmandade na escolha de seus membros.

Em Fortaleza, não bastava ser negro e pagar a anuidade para ser aceito na confraria. Era preciso ainda ser eleito – secretamente. Assim previa o artigo 44, do compromisso de 1871.

> Para se admittir qualquer pessoa como irmão desta confraria, se procederá em meza a votação por excrutinio secreto, e contando as sedulas – sim – ou – não –, vencerá afinal a maioria relativa. O mesmo se praticará quando se tratar da eliminação de algum irmão.[16]

O irmão ou irmã admitido também dava de entrada uma jóia de no mínimo dois mil réis e passava a pagar uma anuidade de mil réis. Também existia a possibilidade de remissão. Quem pagasse trinta mil réis de uma só vez ficava dispensado de futuras contribuições. Além disso, previa-se que os irmãos impedidos de continuarem pagando suas anuidades por “estado de pobreza” seriam isentos desse dever “tendo não obstante mesmo direito que os demais irmãos”. [17]

É marcante, nesse documento citado, o caráter de solidariedade presente na confraria. Além disso, há um indício que entre os negros de Fortaleza havia diferenças em termos de poder aquisitivo, bem como a possibilidade de instabilidade nas finanças dos mesmos. De qualquer forma, a confraria se propunha a amparar os irmãos mais necessitados.

Por outro lado, independentemente da condição de entrada, havia certo cuidado ao selecionar novos membros, o que provavelmente se relacionava com a liberdade de ação no espaço da irmandade, em que, quase sempre longe dos senhores ou de alguma forma de coerção policial, os atos de transgressão podiam aflorar mais facilmente e levar a algum tipo de conflito entre “irmãos”.

Essas possibilidades de tensões internas podem ser sentidas no artigo terceiro do compromisso da Irmandade do Rosário de Fortaleza, em que estava previsto que o irmão perderia tal condição se adquirisse

maus costumes, fosse condenado a pena infamante ou praticasse "actos revoltantes dentro da Igreja".[18] Ainda de acordo com esse compromisso, cabia ao zelador da Irmandade – cargo reservado a pessoa "religiosa e diligente" - fazer o papel de polícia dentro da Igreja do Rosário, "mandando retirar os que se comportarem mal e perturbarem os officios divinos". [19]

Além disso, os irmãos passavam por um processo de seleção, de certa forma rígido, não apenas por serem eleitos, mas porque, antes disso, eram indicados pelos "mordomos" a quem competia "fazer qualquer indicação verbal ou por inscripto" e "propor novos irmãos e a eliminação de alguns existentes, que tiverem perdido a qualidade de sel-o". [20]

Entretanto, longe de representarem um papel submisso, os confrades não se enquadravam no estereótipo de irmão ordeiro, bem comportado e resignado com seu destino de trabalhador (livre ou cativo) cristão, como era esperado pela Igreja, instituição que incorporava os discursos do trabalho como instrumento de dignidade e de enobrecimento do homem, e de que a pobreza não era desonra[21], o que, de certa forma, alinhava-se com o que as classes dirigentes defendiam para a sociedade brasileira como um todo e com a própria ideologia republicana de ordem e de progresso presente nas últimas décadas do século XIX.

Mas, se pertencer à Irmandade do Rosário possibilitava a solidariedade e certos "confortos" materiais, como o auxílio na doença, apoio na pobreza e ajuda na compra de alforrias, ser irmão também se ligava à necessidade de garantir uma boa morte, incluindo-se aí o ritual fúnebre católico e muitas vezes um local para enterramento nos arredores ou até mesmo dentro da igreja[22], no caso daqueles que ocupavam certos cargos na mesa como o de rei e de rainha, o que constituía um privilégio, pois significava uma maior aproximação com a Santa, bem como um melhor destino na vida além-túmulo. Por outro lado, essa hierarquização dos sepultamentos dentro da Igreja e mesmo a disputa de espaços de enterramento "grades acima" com brancos influentes na sociedade, provavelmente passavam por uma ressignificação por parte dos negros.

De acordo com João José Reis, o culto aos mortos tinha grande relevância entre os africanos e, para os angolanos, os espíritos ancestrais chegavam mesmo a influir mais no dia-a-dia que as próprias divindades. Comparados aos portugueses, "os africanos, de um modo geral, tinham meios rituais mais complexos de comunicação com os mortos". [23]

Não obstante a posição hierárquica, na Irmandade dos Homens Pretos de Fortaleza, cabia ao zelador tocar os sinos quando falecia algum

irmão. No dia do enterro, todos eram obrigados a acompanhar o esquife (pertencente à Irmandade) no qual o morto era levado até a sepultura. À frente do préstito, levava-se uma cruz.

Para cada irmão ou irmã falecido, rezavam-se três missas por sua alma e "todos os mezes, em um sabbado, se celebrará uma missa resada pelos irmãos vivos e defuntos com a esmolla de costume". [24]

Entretanto, elementos simbólicos católicos, como a cruz, poderiam ser interpretados pelos irmãos negros com uma dimensão diferente da pensada pela Igreja. Segundo Marina de Mello e Souza, a cruz seria um exemplo da "dupla leitura" do mundo feita por portugueses e africanos. Para os bacongos, por exemplo, remeteria à ideia da vida como um ciclo contínuo. O desenho da cruz indica o ciclo básico da vida, pensado a partir dos quatro pontos percorridos pelo sol, no seu movimento circular e contínuo: o nascimento, quando desponta no horizonte; a maturidade, quando alcança o mais alto ponto no céu; a morte, quando se põe, do outro lado do horizonte; e a existência no mundo dos mortos, quando está no pólo oposto, iluminando o mundo invisível, do qual segue seu trajeto circular para começar novo ciclo.[25]

De acordo com estudos feitos por Robert Slenes, esses quatro "momentos" do sol (passando pelo mundo dos vivos e dos mortos) que compõe um traçado oval contendo uma cruz "grega" [**+**] faziam parte de um sistema de referências culturais centrado no conceito de "kalunga", palavra que expressa etimologicamente "a terra dos mortos". [26]

É preciso considerar, portanto, a possibilidade de os irmãos negros se apropriarem dos elementos simbólicos no âmbito da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, incluindo-se aí a questão dos enterramentos e as formas diferenciadas de culto aos mortos e, que no caso das práticas culturais de raízes africanas, ligava-se não propriamente à missa, mas ao que acontecia do lado de fora da Igreja, em manifestações acompanhadas de música, cantos e danças.

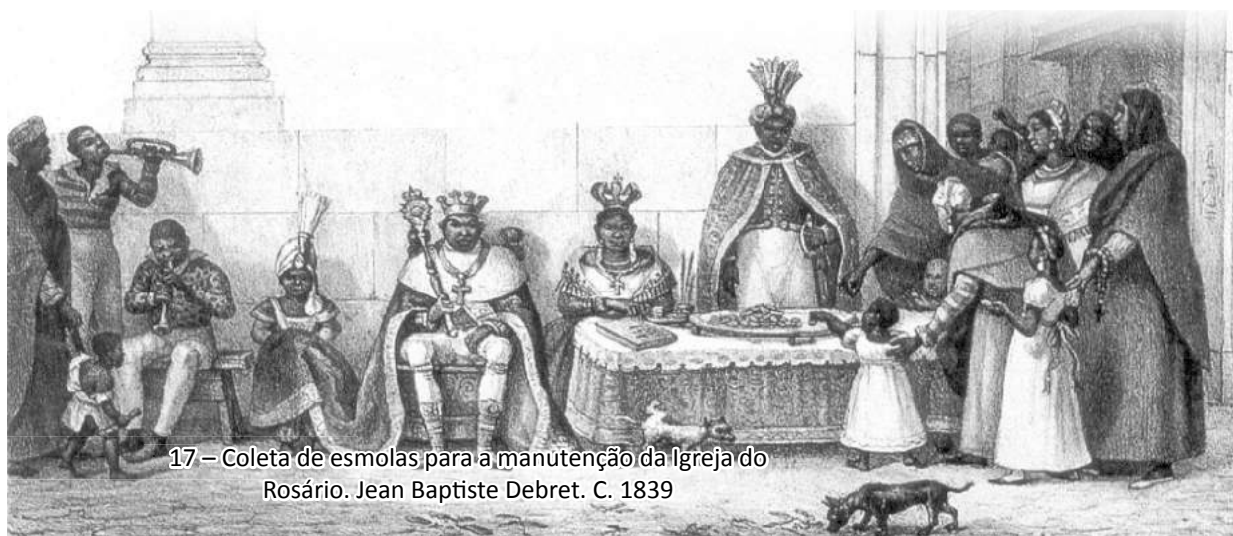
2.1.1 – A Festa Negra na Irmandade do Rosário de Fortaleza

Dentre os vários eventos promovidos pela Irmandade o que melhor manifestava a força dos irmãos era a festa. Se os enterramentos ocupavam um lugar dentro e fora (procissões) da Igreja, as festividades iam além, pelo fato de levarem para as ruas sons, ritmos, danças e cores que atraíam muita gente da cidade.

Além disso, a "identidade" de irmão do Rosário era gerada não apenas pela oposição e mesmo enfrentamento entre os negros (cativos e mesmo libertos e livres) e a sociedade escravista que os oprimia, mas pelas tensões internas entre a própria Irmandade e os demais irmãos. O foco da resistência negra não estava apenas em controlar ou ter o cargo de rei, juiz, tesoureiro ou outras funções na mesa, mas também no aspecto festivo, com seus cantos, danças, comidas, bebidas e demais elementos da festa.

De um modo geral, os compromissos das irmandades definiam que a festa deveria ser realizada com pompa e solenidade em homenagem à Nossa Senhora do Rosário. Entretanto, nessa festividade da padroeira aparecem alguns elementos que apontam a irmandade como espaço de autonomia, cultura e sociabilidade dos negros. Com efeito, a irmandade passa a sofrer, principalmente a partir da década de 1870, a pressão para dissociar a confraria do culto à santa (Nossa Senhora do Rosário).

Nesse contexto de se usar a festa do Rosário para exercer as sociabilidades, está a extrapolação do tempo dessa prática cultural. Embora a festa estivesse prevista para o primeiro domingo de outubro, as reuniões preparativas começavam semanas antes e, nelas, os irmãos discutiam propostas, acertavam detalhes e planejavam a arrecadação de fundos para custear o evento, ainda que o estatuto da irmandade previsse que as despesas fossem por conta dos rendimentos da confraria, incluindo o apoio dos irmãos que ocupavam os cargos principais, ou seja, rei, rainha, juiz, juíza, escrivão e escrivã. [27]

Há que se considerar, ainda, que o próprio deslocamento da festa para o ciclo natalino, com o ápice em 6 de janeiro (Dia de Reis), foi outra forma de os negros reapropriarem a festa do Rosário, no caso levando-a para uma data que os irmãos entendiam mais propícia para a festividade, angariando a adesão de participantes que não necessariamente eram pessoas da irmandade.

17 – Coleta de esmolas para a manutenção da Igreja do Rosário. Jean Baptiste Debret. C. 1839

De qualquer forma, os diversos cargos eram ocupados por negros eleitos anualmente entre os demais irmãos e compunham a chamada "mesa". De acordo com o compromisso de 1840 da Irmandade do Rosário de Fortaleza, a eleição era feita na manhã do dia da festa. Já o compromisso de 1871 alterou essa previsão, passando a convocar a "assemblea geral dos irmãos" para o domingo anterior ao da festa. De acordo com o artigo sexto:

> Reunidos no consistorio da Igreja todos os irmãos ou pelo menos doze, sob presidencia do juiz, em exercicio ou de quem suas veses fizer, hirá cada irmão, ao passo que for sendo chamado, depositando em uma urna a sua sedula, que deverá conter os nomes dos empregados a eleger. [28]

Após a eleição, lavrava-se uma ata do ocorrido. No domingo seguinte ao da festividade, cabia à antiga mesa dar posse aos novos empregados escolhidos. Estes deveriam, dentro de duas semanas, nomear uma comissão de treze pessoas para examinar as contas do tesoureiro relativas ao ano findo.[29]

Nota-se que, apesar dessas eleições acontecerem no âmbito da Igreja e de haver um aumento de controle sobre a irmandade, particularmente a partir da década de 1870, o padre nem sempre acompanhava todas essas atividades. Na verdade, a função do pároco não é citada nos compromissos referentes à Irmandade do Rosário de Fortaleza. Sua presença certa era somente quando ia rezar missa de enterramento e outros sufrágios ou na coroação dos reis negros eleitos pelos irmãos.

Analisando os termos elaborados pela Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Fortaleza, fica evidente o grau de sua autonomia, pois os próprios irmãos elegiam seus representantes e promoviam uma fiscalização sobre os bens da confraria. Além disso, também é possível perceber que em boa parte do ano os irmãos estavam voltados para os preparativos da festa anual, quando acontecia um evento peculiar que parece caracterizar a confraria como espaço identitário de matriz africana: a eleição e coroação de um rei e de uma rainha negros.

Quase sempre as irmandades existentes nas igrejas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos previam em seus compromissos a eleição para os cargos de reis e de rainhas, além de direitos e deveres inerentes aos mesmos. É o caso do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim, em que, no artigo segundo, constava: "haverão nesta irmandade rei e rainha..." e no artigo quarto: "o irmão ou irmã que for eleito rei ou rainha só poderá servir por um anno (...) e pagará de jóia tres mil réis."[30]

Um aspecto que chama a atenção era a diferença entre os valores das anuidades, o que de certa forma aponta uma hierarquia entre os irmãos, mas, também, suscita a questão de como os negros – particularmente os cativos – faziam para pagar as jóias que davam acesso aos cargos na mesa. Certamente tinham que criar uma série de táticas para acumular esse montante. Ao que parece, muitos senhores foram "enganados" por seus espertos escravos de ganho; outros devem ter cedido aos convincentes apelos de alguns cativos, apoiando-lhes na compra da jóia; enfim, é preciso considerar que para reunir o dinheiro necessário, o escravo precisava negociar com os senhores e outros sujeitos, o que gerava mais um campo para as sociabilidades.

Dentre os cargos na confraria, ser rei ou rainha custava mais caro, normalmente o dobro do cargo de juiz, por exemplo. Particularmente no caso da irmandade de Quixeramobim, enquanto os outros irmãos pagavam anuidade de trezentos e vinte réis, a "nobreza" tinha que contribuir com um valor quase dez vezes maior. Já em em Fortaleza, o rei e a rainha da Irmandade pagavam uma jóia (valor para ser admitido) superior a doze vezes ao da entrada de um irmão comum.

> Art. 4 - O irmão que fôr eleito rei, e a irmã que fôr eleita rainha, pagará cada um uma joia de oito mil reis, o juiz quatro mil reis, o escrivão dous mil reis, cada mordomo mil reis, a juiza dous mil reis, a escrivã mil reis; cada mordoma quinhentos reis, e isto mesmo pagarão os que entrarem por devoção. A entrada de cada irmão será de seiscentos e quarenta reis; e os annuaes trezentos e vinte reis. [31]

Essa considerável diferença entre a Corte e os demais irmãos não impedia um negro cativo de ser rei ou rainha; além disso, o esforço para se ocupar tais cargos se justificava diante dos privilégios e atribuições que esses reis e rainhas negros tinham e mesmo do reconhecimento pela sociedade escravista na qual se inseria a irmandade, particularmente nos momentos festivos em que a confraria participava ativamente, ou seja, primeiro domingo de outubro ou no mês de dezembro (próximo ao Natal ou ainda no Dia de Reis, em janeiro), sendo estes últimos períodos alternativos caso surgissem inconvenientes que impedissem a execução da festa no dia oficialmente previsto no compromisso.

> Das festividades - Art 36. Na primeira dominga de Outubro de cada anno se fará, com a devida pompa e solemnidade, a festa de N. S. do Rozario; e quando por algum incoveniente não possa ter lugar nesse dia, a meza transferirá para a primeira oitava do natal, ouvindo o Parocho da freguesia. [32]

Vale destacar que havia outros momentos (Natal e/ou Dia de Reis) e espaços (Igreja Matriz) em que os negros realizavam suas festividades, como se percebe através da informação publicada no jornal fortalezense *Tribuna Catholica*, dando notícia que no dia 6 de janeiro ocorrera, "na cathedral" da cidade, a festa que os "pretos" costumavam anualmente fazer, com missa, cantos e música[33], o que aponta possíveis desdobramentos de um costume antes restrito ao mês de outubro, além de indicar que os irmãos do Rosário não necessariamente ficavam limitados à igreja sede de sua confraria.

Ora, fazer uma festa de negros dentro de outra igreja que não a do Rosário, não seria mais um indício de como práticas culturais negras eram instrumentos para a conquista de territórios (Igreja Matriz) não oficialmente reconhecidos como dos negros?

É bem verdade, porém, que o costume era a coroação de reis negros na Igreja do Rosário. Uma passagem escrita por João Brigido no final do século XIX ilustra, com ironia, uma dessas festas no âmbito da Irmandade do Rosário. Mas, sua descrição deixa transparecer a autonomia dos confrades e mesmo o poder da realeza negra, cuja chegada à Igreja do Rosário era anunciada com toques de sinos e rufar de instrumentos musicais (caixas). De acordo com esse memorialista, havia o costume que permitia ao rei – "um dos negros mais influentes" – o poder de libertar um preso. Já a rainha e sua comitiva eram esperadas à porta da Igreja do Rosário pelo padre e outras autoridades eclesiásticas com uma vasilha contendo água benta (caldeirinha) e hissope[34] a fim de se abençoar a chegada da nobreza negra.

> Os negros eram autonomos, uma vez por anno, - dia de Reis. Um dos mais influentes envergava o manto, punha corôa e tomava o sceptro, exercendo a realeza de papelão. A rainha e a côrte o seguião á egreja do Rosario, e havia rufos de caixa, e repiques de sino. O vigario, com o clero, vinha receber a comitiva, à porta da egreja, de hysope e caldeirinha. Nesse dia, a pragmatica concedia muitas regalias aos pretos, e não era uso apanharem. Ao contrario, o Rei do Rosario tinha até a prerrogativa, concedida pela justiça, de soltar um preso! [35]

Apesar de João Brígido ver os reis negros como "realeza de papelão", a sua própria descrição permite que o fato seja percebido por outra ótica: a de um negro (in)vestido de realeza, que se desloca em comitiva até a cadeia, abre a cela e solta um preso; ou ainda a perspectiva de negros (e brancos) que assistiam à cena de um rei negro (geralmente escravo) com poder de dar a liberdade. Aí, certamente não estava um "rei de papel", mas um sujeito histórico capaz de inverter – ainda que temporariamente – a hierarquia social. Pode-se perceber, ainda, o envolvimento de diversos tipos de sujeitos na recepção da corte, cujo rei negro tinha o "poder" de dar a liberdade.

A festa, portanto, não era somente uma homenagem à padroeira, mas, também, uma relação de troca, um espaço conquistado, onde os negros desenvolviam práticas culturais próprias e assumiam uma posição central na sociedade na qual viviam.

Por outro lado, a ocupação desse espaço (urbano) através das festas de coroações não ocorria sem tensões e reclamações. Se alguns habitantes da cidade de Fortaleza apreciavam um pouco de movimento, com música, dança e bebida, outros tantos protestavam contra esses costumes de festejar, inclusive dentro da igreja.

> É incrível a facilidade com que se desrespeitam a Lei do silêncio de 1824 nesta provincia. Principalmente em dias de domingo (...). Tudo isso se harmoniza admiravelmente com a profanação geral a que tem chegado nossos templos preparados exatamente como casas de bailes, não como casa do senhor. E não lhes falta nem os lustres de cristal e a música fortemente ritimada pela retumbante batida das caixas e zabumbas...Estúpida folia herdada dos tempos semi-bárbaros da antiga colônia.[36]

Essa crítica foi publicada num jornal católico, que se intitulava órgão da "Associação de Instruções Religiosas de Fortaleza", e demonstra, já desde o fim da década de 1860, um olhar de estranhamento alinhado com a Igreja em perceber as festas como instrumentos de profanação e como diversões grosseiras. Para os irmãos negros, certamente eram outros os entendimentos da festa, e os "excessos" eram a vivência intensa daquele momento.

Podia ser que essa festa de negros, ritmada com "retumbante batida das caixas e zabumbas", realmente *incomodasse*... Mas isso não fazia parte da festa? Além do mais, é preciso considerar a participação de *não-irmãos*

nas coroações de reis negros. Paralelamente à festa do Rosário ocorriam, por exemplo, congos e sambas (ou "batuques de viola"), práticas festivas negras proibidas ou que deveriam solicitar autorização da polícia para acontecer, como procedeu Benedicto, solicitando licença para apresentar seus congos em público, entre fins de dezembro e início de janeiro. [37]

Em geral os congos se apresentavam em Fortaleza no período natalino avançando até o Dia de Reis. Por outro lado, praticantes e frequentadores de congos e outros "brinquedos" sofriam tentativas de controle. Isso está explícito em uma comunicação feita no mês de dezembro, do Chefe de Polícia ao delegado de Fortaleza.

> Ao delegado da Capital - Faça Vossa Mercê recolher a cadeia publica os individuos que representarem os brinquedos - boi e congos - se forem encontrados a qualquer hora dentro das ruas desta cidade acima das confrontações do quartel de 1º linha e beco de São Bernardo. O Chefe de Policia. [38]

Ora, sendo também o período natalino época de práticas festivas negras outras, além das que ocorriam no âmbito da Igreja do Rosário, é plausível considerar a mistura desses sujeitos e de seus espaços. A festa da Irmandade não se restringia à Igreja, ao mesmo tempo que em frente desta também se apresentavam os congos, o que era comum nas cidades onde havia confrarias de negros. [39]

Na festa de coração o negro era rei não somente de um espaço mas também de uma espécie de território cultural; recebia reverências e era a referência, pois para ele e sua corte real é que se voltavam os olhares, seja dos "súditos" da irmandade, seja da gente da cidade. No caso de uma nobreza cativa talvez isso valesse tanto quanto uma alforria e, de certa forma, representava um momento de inversão simbólica da hierarquia na sociedade escravista da qual forçosamente eram parte. Por vezes, somente cativos podiam ser coroados reis e rainhas. No Crato, o compromisso de 1870 previa dois núcleos: um composto por "homens e mulheres livres de todas as cores" e outro composto apenas por "pretos escravos, com licença de seus senhores, e dentre eles se comporá séquito régio". [40]

Mas, a solenidade de coroação de reis negros escravos também indicaria uma espécie de reconhecimento dos preceitos católicos? Rodolfo Theophilo conta que os "negros tinham essas majestades que de cetro e coroa se apresentavam acompanhadas de todos os cativos de Fortaleza, no Dia de Reis, na capela do Rosário a assistir a sua missa votiva". [41]

18 - *Coroação de Uma Rainha Negra (Maracatu)*.
Xilogravura de João Pedro do Juazeiro do Norte, [s.d]

Missa votiva era uma oferenda a Deus feita pelos reis negros eleitos, expressando, portanto, sua adesão (ou mesmo submissão) à Igreja. Por esse olhar, estariam desempenhando o papel que lhes conferiu Nina Rodrigues, para o qual as irmandades eram formas de controle social e as eleições dos reis do Rosário artifícios dos senhores para controlar as comunidades de origem africana e garantir a ordem. [42]

Não parece ter sido o caso em Fortaleza, onde boa parte dos irmãos eram negros e negras livres, havendo ainda a possibilidade da participação de irmãos de "outra cor (...) por devoção"[43]. O coroar-se rei na capital do Ceará era mais a vivência de um momento verdadeiro de visibilidade social de um pequeno grupo composto basicamente pelo rei, rainha, juiz, escrivão, tesoureiro, procurador, mordomos, enfim, os "empregados da mesa".

No entanto, esse grupo não tinha – pelo menos oficialmente – função de controle sobre os demais negros. Ocupar um cargo hierárquico dentro da Irmandade não gerava direito de dar ordens a cativos na cidade. Havia, sim, um reconhecimento dessas figuras em torno das quais se dava a festa da coroação, o que promovia a junção de gente variada; desde brancos simpáticos à confraria até adeptos de outras práticas festivas negras, como congos, sambas, maracatus, bumba-meu-boi. Assim,

> As irmandades eram lugares de convivência entre os poderes públicos, privados e eclesiásticos e os grupos de africanos e seus descendentes, a despeito dos inúmeros atritos existentes no seu interior (...) configuravam-se (...) espaços de junção (...) entre escravos, forros, negros livres, e os senhores e administradores da sociedade colonial, sendo especialmente propícios para o desenvolvimento de produtos culturais resultantes do encontro desses diversos grupos. [44]

Com efeito, se os negros – fossem eles cativos ou livres – acompanhavam a missa e a festa de coroação, era mais porque ali se constituía espaço para encontro de gente voltada a práticas culturais festivas de raízes africanas, como os congos. Daí muitos negros se fazerem presentes ao evento, pois, ainda que não pertencessem à irmandade, poderiam assistir à coroação de um companheiro que também era "Rei Congo", muitas vezes o "dono" de um dos "folguedos" de mesmo nome, que se apresentavam em praças e terrenos baldios da cidade, representando cenas da história africana.

Em geral os negros organizadores dos congos eram conhecidos na cidade e isso podia ajudar na sua eleição para rei da irmandade, considerando sua capacidade de agregar pessoas, arrecadar contribuições, ter

contato com autoridades – ainda que fosse o delegado para quem solicitava autorização para suas apresentações.

Portanto, o Rei (Congo) da irmandade não participava somente na hora da festa; também podia estar presente desde a feitura do estatuto que iria reger a confraria. É o que se percebe no compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da povoação da Lapa, na freguesia de Sobral, onde, ao final, aparecem os signatários do documento. Entre as assinaturas está a seguinte: "A rogo do Rei Congo Cosme Alves Albuquerque". [45]

19 - *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Povoação da Lapa* (freguesia de Sobral) - 1868.

Vale destacar que o negro Cosme era analfabeto, sendo sua assinatura *a rogo*, ou seja, alguém assinava por ele, denominando-o naturalmente "rei congo", o que aponta certa normalidade nesse tratamento e, portanto, na inserção da imagem de um monarca negro no cotidiano de uma sociedade escravista. Essa aceitação corrobora-se ao ser analisada pela ótica jurídica, onde é comum na assinatura a rogo "que seja feita na presença de, pelo menos, duas testemunhas". [46]

Portanto, a presença dos reis congos nas irmandades do Rosário dos Homens Pretos indica que essas confrarias não eram simples espaços de acomodação onde os negros aceitavam passivamente as influências culturais dos senhores. Cultuava-se Nossa Senhora, mas, ao mesmo tempo, abria-se a porta da igreja para personagens que entre os negros da cidade simbolizavam uma manifestação ancestral africana.

A partir do que foi colocado, uma questão que desponta é a ligação entre a Irmandade do Rosário como espaço (re)inventado pelos irmãos ("homens pretos") – incluindo-se aí a festa comandada pelos reis negros (congos) –, e os motivos que levaram à decadência dessa instituição, apesar de ela ter sido um instrumento de resistência de negros cativos e/ou livres na sociedade na qual estavam inseridos.

2.1.2 – O Enfraquecimento da Irmandade do Rosário de Fortaleza

Ao que parece, um fator importante que contribuiu para o enfraquecimento dessas organizações foi uma crítica sistemática da Igreja às práticas religiosas das confrarias, que representavam, vale lembrar, um catolicismo leigo mas, também, oficial, já que as irmandades funcionavam seguindo estatutos transformados em leis provinciais.

Vale ressaltar, no entanto, que os compromissos legalizavam a irmandade, mas não os rituais que acabavam se desenrolando através da festa; e esta era olhada com preconceito pela Igreja. Nesse sentido, o "processo de romanização", política empreendida pela elite eclesiástica tentando reformar a vida religiosa católica, afetou o catolicismo praticado por descendentes de africanos. Além do mais, sendo um movimento reformador que pretendia tornar o catolicismo no Brasil mais ligado às diretrizes de Roma, ou seja, à autoridade do Papa; envolveu um crescente número de bispos em defesa de uma maior autonomia do poder espiritual perante as autoridades imperiais e o poder dos leigos reunidos em irmandades. [47]

Em tal contexto, uma festa de coroação de reis negros dentro da Igreja do Rosário era vista como "desvio" das práticas católicas, levando à retirada dos cargos de rei e rainha na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Capital, durante a reformulação do compromisso na década de 1870.

De acordo com o pensamento católico conservador[48], o comporta-

mento dos irmãos fora da Igreja do Rosário também poderia ser reprovável. Rodolfo Theophilo, lembrando-se do tempo em que assistia à missa dominical na Igreja do Rosário de Fortaleza, relata que no dia 6 de janeiro (Dia de Reis) havia missa com a presença do rei, rainha e sua corte.

> O rei era um preto já idoso, de manto, sceptro e corôa. A rainha, uma escrava, meio velha, acompanhada de duas damas de honor. Na Capela-mór estava armado o throno, em que se deviam sentar suas majestades. Logo que chegava o rei com sua corte, entrava a missa, que era cantada, com repiques de sinos e foguetes. (...) Acabada a missa, sahia o cortejo real de cidade a fóra até o *palacio*, em que passava o resto do dia a comer, beber, a dansar, festejando as poucas horas de liberdade que todos os annos lhe concediam os senhores da terra que primeiro libertou os seus escravos. [49]

Certamente era inaceitável, sob a ótica conservadora católica, uma missa com a presença de reis negros – encenando uma figura monárquica africana –, seguida de um barulhento cortejo da realeza negra pelas ruas da cidade, indo para uma casa (palácio) onde aconteceria uma festa com comida, bebida, música e danças de matrizes africanas.

Segundo Eduardo Campos, quem detectou esses momentos mescladamente "religiosos e profanos" na festa da Irmandade do Rosário, na década de 1870, foi João Severiano da Fonseca, que colheu "impressões de nossa gente, para a obra que fez publicar, anotando entre outras coisas a seguinte:"

> São um mixtofório do ritual dos africanos: mascarados, bandos, simulacros de combates, representações de mistérios, etc... tudo entremeado de cantos e dançados que se sucedem com poucos intervalos durante dias e às vezes semanas; percorrendo os festeiros as ruas desde antes do amanhecer até à noite, sempre cantando e dançando, indo buscar às casas, – um por um, todos os principais da festa, juízes e juízas, mordomos e aias, etc...[50]

Em meados da década de 1870, todos os atos e funções na Irmandade do Rosário da capital passaram a ser presididos pelo juiz (ou juízes) da confraria. Embora, a eleição e a coroação rei e rainha negros dentro da irmandade tenha sido suprimida do novo compromisso, a corte negra continuou marcando presença na festa do Rosário.

Tem-se aí um reflexo da “romanização”, mas, também, indícios (na fonte supracitada) da resistência de elementos negros, como os “simulacros de combates” nas festividades, ou seja, a representação de uma nobreza africana através dos congos (encenavam antigas guerras africanas entre o Rei do Congo e a Rainha de Angola). Além disso, essa função chegava a durar dias, tempo no qual os negros ocupavam ruas e praças, dançando e cantando a sua história, enfim, conquistando lugares diversos na cidade através da festa, e isso ia de encontro aos preceitos conservadores da Igreja.

Ainda ligado ao aspecto da “romanização”, outro fator que contribuiu para o enfraquecimento das confrarias em Fortaleza foi o apoio dado pela Igreja às Conferências Vicentinas[51], associações religiosas organizadas de acordo com as diretrizes dos padres lazaristas franceses e que, de certa forma, atuaram substituindo as irmandades no trabalho social em várias áreas: saúde, solidariedade, apoio a enterramentos. Vale lembrar que a prática da caridade – “a rainha das virtudes” – segundo a *Encíclica Rerum Novarum*[52], alinhava-se com a doutrina conservadora da Igreja.

Das dezenas das organizações vicentinas no Ceará, quase sempre fundadas sob a invocação de um santo ou santa, somente uma – a de Sobral –fazia referência à Nossa Senhora do Rosário, entidade sob cuja égide os negros há tempos realizavam festas reprováveis aos olhos dos católicos conservadores ou/e à intelectualidade cearense. Geralmente compostas por grupos pequenos e atuantes, a partir da década de 1880 as Conferências Vicentinas atuaram intensamente na capital[53] do Ceará, em parte por conta da aproximação com setores da elite intelectual. Foi o caso da fundação da “Conferencia de S. Vicente de Paulo sob a invocação do Sagrado Coração de Jesus. (...) Tendo tido por presidentes o Dr. Guilherme Studart (1885), Antônio Bezerra de Menezes (1888) e o Dr. Antônio Epaminondas da Frota (1889)”. [54]

Ao passo em que se desenvolvia o trabalho social voluntário (e de caráter caritativo) vicentino, crescia a dificuldade dos irmãos na arrecadação de esmolas (vistas como práticas indesejadas no espaço público) para atos das irmandades em Fortaleza. Em 1881, na tentativa de limitar a coleta de esmolas na cidade, o bispo D. Luís Antônio dos Santos determinou o seguinte:

> Não se deve ser tolerado o abuso que se vem introduzindo nesta Capital de julgar-se qualquer devoto autorizado a pedir esmolas pelas ruas, figurando-se pertencer a confrarias que não existem, chamo a atenção do Reverendo Cura da Sé que só permita que em sua freguesia, peçam esmolas revestidos

> de opas e usando de bolsas individuos que pertençam a confrarias cujos compromissos foram aprovados canonicamente, não podendo ter cada irmandade mais de uma bolsa percorrendo as ruas nos limites de sua freguesia.[55]

Há que se considerar que o costume de se recolher donativos se relacionava ao modelo lusitano dos festejos, mas, também, ao mundo sociocultural centro-africano; no Ceará, seria plausível pensar numa identidade étnica banto ligada ao costume de se coletar esmolas destinadas aos reis negros. Marina de Mello e Souza entende que a tradição de se enviar tributos aos reis e chefes tribais na África Centro-Ocidental foi incorporada à festa religiosa (do Rosário), "durante a qual relações internas à comunidade negra eram simbolizadas e laços sociais reforçados". [56]

De qualquer forma, um dos reflexos dessa inibição das esmolas como fonte de recursos foi a inconstância nas missas de Natal no Rosário e até mesmo sua suspensão[57]. Em meados da década de 1880, mesmo no mês (outubro) dedicado à Nossa Senhora do Rosário, passaram a rarear as missas e novenas realizadas na sede da confraria. Tais homenagens, realizadas em igrejas de outras denominações[58], de certa forma, apontam a tendência de separação entre culto à santa e a Irmandade do Rosário. O enfraquecimento e mesmo situação de abandono das irmandades, bem como o apoio do Clero às Conferências Vicentinas são informados através de uma Circular do bispo D. Joaquim respondendo à consulta do representante de Roma no Brasil:

> Ao Internuncio Apostolico no Brasil, em 31 de Abril de 1890. Palácio Episcopal de Fortaleza. Em satisfação ao exigido por V. Ex. Rv., na circular de 30 do corrente mez tenho a honra de informar que o estado actual das irmandades e confrarias desta diocese não tem importancia alguma, pois que acham-se quase em todas em abandono e como que de fato dissolvidas. Nenhuma delas possui bens de subido valor, e por isso não poderão mover qualquer questão. As associações religiosas que mais florescem nesta diocese, animadas pelo Bispo Diocesano e pelo clero, são as conferencias de São Vicente de Paulo, que procuram viver em harmonia com os ensinamentos catholicos. [59]

No entanto, mesmo com a diminuição do número de irmãos, sofrendo o controle eclesiástico conservador e praticamente sem poder coletar esmolas, a Irmandade do Rosário de Fortaleza ainda possuía instalações, prédios para foros (aluguéis) e terrenos que, com o crescimento urbanís-

tico da capital cearense nas décadas finais do século XIX, passaram a ser cada vez mais valorizados. Por outro lado, isso acabaria levando ao envolvimento da confraria em várias contendas a fim de conservar tais bens.

Foi o caso da disputa deflagrada em outubro de 1890, quando o comendador Francisco Coelho da Fonseca[60], pretendendo anexar algumas propriedades da Irmandade do Rosário, solicitou ao Juízo da Provedoria[61] a nomeação de um procurador para representá-la no litígio. Suspeitosamente, escolheu-se como procurador, Francisco Nunes, empregado de uma casa comercial pertencente ao genro do comendador Coelho.

Ora, segundo o estatuto da Irmandade, confeccionado na época do Império, cabia exclusivamente aos confrades o direito de eleger seus procuradores. Já o regime republicano se abstém da responsabilidade sobre as confrarias, passando-as diretamente aos bispos. Dessa forma, o juiz provedor nunca teve competência para nomear cargos que ocupavam a mesa das confrarias.

O resultado das negociações entre procurador e comendador já se pode deduzir. Sobre tais irregularidades praticadas contra o patrimônio da Irmandade do Rosário de Fortaleza, o jornal *Libertador* publicou a irônica denúncia:

> Patrimonio de N. Senhora do Rosario
> Já é conhecida a demarcação por meio da qual o comendador Francisco Coelho conseguiu fazer um excellente acordo com a Santa sendo ella em tudo representada pelo Sr. Francisco, empregado da casa commercial do Sr. Luiz Cunha, genro do comendador Coelho, como se tem lido no *Libertador*.
> O negocio foi o melhor possivel porque as terras são as mais desejadas e N. Senhora do Rosario pode perder ou diminuir seu patrimonio (...).
> A Moralidade. [62]

Aparentemente, o apoio do *Libertador* à irmandade em defesa de seu patrimônio se dava por conta da "moralidade", de se fazer valer os direitos dos cidadãos (irmãos do Rosário). Por outro lado, há que se considerar o interesse político de alguns redatores, como João Brígido (antigo *liberal pompeu*), que aproveitavam a contenda para criticar o governo local naqueles tempos de transição do Império para a República.

Importante destacar que os irmãos do Rosário reagiram contra tais negociações não autorizadas, divulgando seu posicionamento também em outros jornais, como o católico *A Verdade*, e ratificando o que estava

previsto nos estatutos, ou seja, que a mesa da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Fortaleza era a "unica e exclusiva administradora dos bens do patrimonio da mesma". [63] Declarava-se ainda:

> 1º Que pelo artigo 20 § 3 do seu compromisso só ao thesoureiro, de sua exclusiva eleição, cabe arrecadar amigavel ou judicialmente as dividas de fôros e rendas do patrimonio de Nossa Senhora do Rosario e da irmandade.
> 2º Que por consequencia não consentira que o Sr. Francisco Nunes ou qualquer outro procurador nomeado pelo juizo da provedoria arrecade somma alguma a esse titulo, pois não tem caracter legal.
> 3º Que não reconhece, outro sim, o acto pelo qual dito Sr. Nunes fez em juizo um accordo com o Sr. Francisco Coelho da Fonseca, cedendo lhe terras do patrimonio de Nossa Senhora, visto que a mesa regedora é quem é apta para tratar de assumptos taes, e quando fosse alguem por ella, seria um preposto de sua escolha, alem de que dito Nunes para o caso expresso desse convenio tinha a inhabilitação e impedimento legal de ser empregado de um genro do dito commendador Coelho. [64]

Nessa confusão de interpretações legislativas, o governo estadual nomeou uma comissão a fim de se chegar a uma solução sobre a área em litígio. Considerando as dificuldades em estabelecer os marcos limítrofes das terras da Irmandade, e que estas se misturavam com construções que pertenceriam ao comendador, o engenheiro (Adolfo Herbster) membro da comissão – percebendo a dificuldade de se enquadrar aquele espaço em um plano cartesiano – propôs a substituição da antiga linha divisória por outra em "zig-zag", contornando os quarteirões "edificados ou por edificar" de forma que isso seria de "grande vantagem para ambas as partes". [65]

Entretanto, a Irmandade do Rosário teve seu patrimônio lesado, perdendo, ainda, alguns foros (aluguéis). Além disso, o comendador Francisco Coelho levantou a questão de que seriam distintos os patrimônios da Santa (Nossa Senhora) e o da irmandade cujos bens se reduziriam "a uma capela no sentido juridico do vocabulo (...) e a pretensão da Irmandade a administração do patrimonio é tão exorbitante que se torna risivel". [66]

Ao que parece, o enfraquecimento da confraria era estratégia para a desapropriação de seus bens. Nesse contexto, Edison Carneiro defende que o enfraquecimento das irmandades do Rosário esteve ligado à evolução urbana, que, por sua vez, gerava outras dimensões sociais onde atua-

vam os negros. E isso valia tanto para os escravos que trabalhavam como "negros de ganho" e que se distanciavam dos senhores, criando oportunidades para se tornarem elementos participantes da vida nas cidades; como para os negros livres, que tinham nas cidades múltiplos caminhos para a ascensão social, ainda que "misturando-se às camadas pobres das cidades e participando, ombro a ombro, do seu incerto destino". [67]

Além disso, como destaca Hugo Fragoso, estudando a Igreja Católica no Brasil da segunda metade do XIX, a Igreja em sua relação com o povo continuava predominantemente uma "Igreja dos brancos" e a concepção de "Povo de Deus" acompanhava o conceito de "gente brasileira" que ainda era fundamentalmente "gente branca".[68]

> E, de outro lado, o processo de 'romanização' da Igreja envolve também um aspecto de 'europeização' da instituição eclesiástica, com a consequente rejeição, em grande parte, dos valores culturais negros e indígenas. Podemos dizer que, no interior da Igreja, negros e índios não conquistaram ainda plenamente o título de 'Povo de Deus'. Os negros, embora se desenvolva pouco a pouco a consciência de sua 'brasilidade', continuam ainda dentro da Igreja com uma certa marca de oriundos de um 'povo infiel'. [69]

Assim, as manifestações culturais negras da Irmandade do Rosário tendiam a ser esvaziadas pelo "processo romanizador" e as perdas patrimoniais dos irmãos não preocupavam a Igreja por não implicarem em prejuízos materiais à instituição. É nesse contexto, portanto, onde predominava a rejeição da Igreja em relação à cultura negra que, a partir da década de 1870 (fim da eleição de reis e rainhas que comandavam as festividades na confraria), diminuiu o interesse dos negros pela Irmandade do Rosário da Capital.

Por outro lado, o fim da coroação não impediu que os irmãos continuassem organizando práticas festivas (fora do espaço da Irmandade) que refletissem manifestações culturais negras. Era o caso do "preto Joaquim Xavier", procurador[70] da Irmandade do Rosário e embaixador[71] de um dos autos de rei congo que se apresentavam em Fortaleza, como se anunciava em jornais, divulgando os principais atores (Joaquim Xavier, por exemplo), bem como, "preços e horas de costume" [72]

Ao ser colocado como personagem de destaque nos congos, Xavier representava uma possibilidade de o negro exercer suas práticas culturais em outro espaço que não o da irmandade. Além disso, nota-se a capaci-

dade de trânsito social desses sujeitos históricos. Em um momento, Joaquim Xavier representava os interesses da irmandade perante a Igreja ou ao Estado; noutro exercia um papel importante nos autos de rei congo, não só como um dos atores principais, mas, também na organização do evento (preparo do local; autorização da polícia; divulgação em jornais; cobrança de ingressos).

Enfim, ante o exposto, é possível perceber que vários fatores – o conservadorismo católico, a "romanização", a atuação das Conferências Vicentinas, o preconceito contra manifestações festivas de matriz africana, a ambição em tomar o patrimônio da irmandade que se valorizava com o crescimento urbano de Fortaleza, um Estado republicano pouco interessado no negro –, contribuíram para o enfraquecimento da Irmandade de Nossa Rosário enquanto espaço para a cultura e para a sociabilidade dos negros em Fortaleza.

Apesar de tudo, persistia uma cultura festiva negra na cidade, onde novos espaços eram criados ou ampliados de forma que muitos irmãos e ex-irmãos migraram de vez para manifestações em outras áreas públicas (congos em praças e terrenos baldios) e privadas (sambas em casas) da cidade.

Se não mais havia a coroação de reis e rainhas dentro da Igreja do Rosário, na frente da mesma é que os negros também dançavam e cantavam no Dia de Reis ou noutras datas escolhidas.

Não por coincidência, nas últimas décadas do século XIX surgem grandes encenações dos autos de rei congo em Fortaleza. Uma diferença é que agora os negros não pagavam jóias e anuidades para terem um rei, sua corte e sua história. Ao contrário, cobravam para que o povo da cidade assistisse às suas apresentações.

2.2 - Autos de Rei Congo e Outras Encenações Populares

Aninha Gata foi uma das últimas rainhas negras da Irmandade do Rosário de Fortaleza. Era proprietária de uma pequena quitanda na Rua das Flores, entre as ruas Major Facundo e Boa Vista. O apelido "Gata", na verdade, vinha de sua zanga com as provocações dos moleques que "miavam" perto dela. Respondia com desaforos e pedradas. Certa vez, "queixou-se ao então delegado de polícia da capital, major Pedro de Araújo Sampaio, alegando ter sido Rainha do Congo e não ser possível sujeitar-se às molecagens da garotada, sobretudo quando, aos domingos, ia à missa na Sé". [73]

Por conta disso, o delegado mandou posicionar dois soldados em frente à Igreja com ordem de prender quem molestasse a "negra velha". Aninha Gata, sabendo que seu pedido fora atendido, chegou para a missa de domingo com certo ar de vaidade. A despeito da presença da polícia, a meninada começou a miar, provocando uma correria dos policiais atrás dos pequenos transgressores, sob os protestos de Aninha Gata agitando o guarda-sol e gritando aos policiais: "prenda!...prenda!" [74]

Além da situação cômico/dramática, não se pode deixar de observar que Aninha Gata teve reconhecimento oficial suficiente para que o chefe de polícia lhe providenciasse uma escolta policial. Ora, qual outra mulher cearense do século XIX conseguiu esse feito? Não deveria essa "rainha" figurar entre os personagens famosos da história do Ceará?

Ademais, pode-se perceber nessa passagem reminiscências de um costume de negros em Fortaleza (e em várias cidades do Ceará): a eleição e coroação de reis e rainhas – que por vezes também eram reis congos – no âmbito da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

Apesar da extinção dessa prática na década de 1870, é possível notar que a antiga "corte" negra ainda mantinha sua majestade. Nos dias da semana, Aninha Gata tinha seu próprio negócio onde também tecia relações sociais e, aos domingos, frequentava a missa na Igreja Matriz da cidade. Em todos esses momentos e espaços agia com orgulho e solenidade coerentes com sua história de vida, o que respaldou a reclamação junto à autoridade policial para que tomasse providências contra o desrespeito a sua figura de rainha negra.

Ao que parece, foi justamente essa valorização dada pelos negros a sua própria cultura que possibilitou constantes reelaborações de práticas festivas em que uma realeza negra estava presente. O fim da festa de coroação de reis negros no âmbito da confraria do Rosário acabou contribuindo para ressaltar outros aspectos dessa manifestação cultural, dentre eles a encenação de antigos eventos ocorridos na África, como as guerras congo-angolesas. Eram as chamadas "apresentações de congos".

Acontecia que, durante a coroação de reis negros nas irmandades do Rosário, os "súditos" iam buscar processionalmente seus reis e rainhas. No trajeto de ida e volta, o cortejo executava coreografias, jogos de habilidade e simulação de antigas guerras ocorridas na África, incluindo-se aí o choque de armas brancas (espadas). Após a coroação, o cortejo régio regressava às sedes, casas alugadas ou cedidas, onde havia festa com abundância de comida e bebida, música, cantorias e danças. [75]

Contraditoriamente, fora da Igreja é que a essência da coroação se colocava em relevo, pois o interesse da maioria dos participantes estava na festa que o evento envolvia. Talvez por isso, o fim da coroação de reis na Irmandade tenha favorecido desdobramentos desse costume em préstitos (desfiles), autos guerreiros e "autos de natividade"[76] que foram incorporando cantos e danças independentes daquela antiga manifestação cultural dos irmãos do Rosário.

Os maracatus, como exemplo de préstitos, ressignificaram o enredo da coroação de reis negros dentro de uma irmandade católica e acrescentaram ao cortejo novos motivos coreográficos, estandartes, músicas e outros elementos simbólicos como a "calunga", que tem como uma de suas principais dimensões a representação da morte (transição) diferentemente da morte cristã (espera para a ressurreição), fazendo transparecer um "outro sagrado", como se poderá observar melhor no terceiro capítulo deste trabalho.

No que se refere aos autos guerreiros e de natividade, parecem haver certos embaraços nas referências a esses desdobramentos e às nomenclaturas que eles receberam: congos, congadas, embaixadas, reisados, guerreiros, pastorinhas, pastoris, ranchos, caboclinhos, fandangos, cheganças, além de muitas outras denominações que poderiam ser aqui elencadas.

Deve-se considerar ainda que as profusões dessas denominações são intensamente autônomas e variáveis e, por vezes, desorientam aqueles que se propõem a estudá-las. Além do mais, até por uma questão de sobrevivência, são manifestações que facilitam o intercâmbio entre temas, situações e personagens. Por exemplo, a uma apresentação de reisado podiam se juntar participantes de um auto de rei congo.

*20 - Coroação de uma Rainha Negra na Festa de Nossa Senhora do Rosário***.** Aquarela de Carlos Julião, C. 1776

Mário de Andrade observou que os nomes atribuídos aos "folguedos populares" eram tão reduzidos e repetidos que, frequentemente, levavam a confusões e obrigavam os pesquisadores a rodeios e a circunlóquios dispensáveis sob outras condições. Assim, tentando compreender essas manifestações culturais elaborou o conceito de "danças dramáticas" para se referir aos bailados coletivos que obedeciam a um tema tradicional e característico, bem como respeitavam a execução de certas peças musicais e coreográficas. [77]

Para Edison Carneiro, a expressão "dança dramática" seria enganosa por se amparar em uma teoria que não tinha a universalidade proposta por Mário de Andrade. Sem querer diminuir o valor do entendimento empírico dessas manifestações culturais, mas, justamente para tentar melhor compreendê-las nas suas mais diversas dimensões, Carneiro propõe uma sistematização dessas "representações populares" a partir de quatro "inspirações": a luta contra o infiel (cavalhadas de mouros e cristãos, cheganças de mouros, congadas do Centro-Sul), a trágedia do mar (cheganças de marujos, marujada, nau catarineta), o nascimento de Cristo (reisados, guerreiros, pastoris) e, por fim, morte-e-ressurreição (congos, cucumbis, caboclinhos). [78]

As três primeiras "inspirações" envolveriam temas de interesse europeu sendo que, em boa parte, os autos em que se transfiguraram já chegaram ao Brasil estruturados. A quarta "inspiração" seria dominada por temas africanos, em parte tornados nacionais. Percebe-se, portanto, a riqueza e a complexidade dessas manifestações culturais presentes no Brasil.

Nesse tópico, porém, tratar-se-á particularmente da inspiração que envolve temas africanos, mais especificamente dos congos (ou autos de rei congo) que eram encenados em praças e terrenos baldios de Fortaleza. Eventualmente, outras práticas culturais serão abordadas (bumba-meu-boi, reisado, pastoris, fandangos) por conta de que os sujeitos que atuavam nos congos por vezes também estavam presentes em outros espaços de divertimento e festa.

Realizados principalmente no ciclo natalino, o congos eram anunciados em jornais em que se prometiam "ambiente familiar", "grande animação" e "apresentações marcantes". Embora os anúncios trouxessem a expressão "congos", estes eram, na verdade, espécies de encenações de eventos ocorridos na África dos séculos XVI e XVII, às quais se dará aqui a denominação de autos, seguindo a terminologia em geral adotada para se referir a uma forma teatral de enredo popular, com danças, cantos e determinadas representações, no caso, fatos da história africana. [79]

Considerando que neste texto serão feitas várias referências aos congos como reelaborações de uma cultura de raízes africanas, parece-me válido abordar brevemente alguns aspectos históricos do Reino do Congo, particularmente a partir do contato com os europeus e, dentre estes, com os portugueses, que começaram a chegar às terras centro-ocidentais africanas, ainda no século XV. [80]

Em 1485, o rei do Congo (manicongo) Nzinga a Nkuwa tornou-se cristão, passando a se chamar D. João I. No mesmo ano, o seu primogênito, Mbemba Nzinga, converteu-se e, após a morte do pai, foi coroado como D. Afonso I. Durante todo o seu reinado (1506 a 1543) esse manicongo católico "trabalhou incansavelmente para mudar seu país", sendo difícil duvidar da autenticidade da conversão de Mbemba Nzinga, que "usou o cristianismo como instrumento político para conquistar o poder, nele consolidar-se e ampliá-lo significativamente". [81]

Assim, D. Afonso I assentou os alicerces para uma dinastia de reis cristãos na África, o que fez dele, através da tradição oral, um mito, mais tarde recriado no Brasil não como Rei Afonso I, mas em uma forma mais generalizante, a de Rei Congo, "fundador de uma nova sociedade, de uma comunidade negra católica". [82]

Ao longo dos séculos XVI e XVII muitos nobres africanos assumiram o poder no Congo, onde as sucessões reais acabaram sendo permeadas por lutas fratricidas, conversões ao catolicismo por interesse político, acordos e rompimentos com Portugal. Alguns desses eventos parecem ter marcado mais intensamente a tradição oral africana o que, de certa forma, refletiu na cultura dos negros do outro lado do Atlântico ao encenarem os autos de rei congo. É o caso das guerras que envolveram congoleses, angolanos, holandeses e portugueses em meados do século XVII, acabando por fornecer boa parte dos personagens encenados nos "congos".

Com a União Ibérica e a consequente invasão holandesa às colônias portuguesas no Brasil (Nordeste açucareiro) e na África (Mina, Luanda e outras áreas fornecedoras de escravos), o Rei do Congo e a Rainha de Angola (Rainha Ginga) tentaram alternadamente alianças políticas e comerciais ora com os lusos ora com os flamengos, sofrendo os reveses de cada opção. Após décadas de conflitos, porém, os africanos bantos que foram trazidos para o Brasil, trouxeram arraigada em suas memórias uma tradição oral em que o poderoso Rei Congo – aliado dos portugueses – fora derrotado pela intrépida Rainha Ginga – defensora de liberdade para seu povo. [83]

Lago
Mai Ndombe
Rio Lefini
Rio Cassai
LOANGO
Rio Kouilou
MACOCO
Lago Malebo
OKANGO
Rio Niari
Mindouli
Loango
Boko-Songo
Rio Nsele
Rio Sankuru
Malembo
Cabinda
CACONGO
SUNDE
Rio Inkisi
Rio Cuango
Rio Wamba
CUBA
ANGOLO
PANGU
Pinda
BATA
PEMBA
Banza
Congo
SÔNIO
Rio Lulua
OEMBO
UANDU
Rio Cuala
Rio Kwilu
Rio Luena
Rio Loje
AMBUILA
DEMBOS
MATAMBA
Rio Cassai
Rio Dande
Rio Wamba
Luanda
Bumbe
Rio Cambo
Baixa do
Caçanje
Rio Bengo
LUNDA
Ndemba
Rio Lucala
Rio Nzongeji
Rio Lui
Quissama
Rio Cuanza
Rio Longa
LIBOLO
Rio Ngango
DONGO
Rio Cuvo
CULEMBE
Benguela
Rio Cunene

21 - *Mapa do Congo e de Angola* (Séculos XVI e XVII)

Obviamente que, ao encenarem essas antigas histórias em terras brasileiras, os africanos e seus descendentes redimensionaram os fatos provocando, ao longo dos anos, certa mutabilidade nos personagens, danças e cantos presentes nos autos de rei congo. É assim que, nessas encenações, o herdeiro (Suana) do trono congolês torna-se o Prinspo (Príncipe) Sueno; que Ginga (Rainha de Angola) chega a confraternizar com o manicongo (Rei do Congo) ou, ainda, que se cantam não apenas temas bélicos, mas, também, namoros, saudades, trabalho, tragédias e outras vivências dos negros no Brasil.

Por outro lado, parece que é justamente essa flexibilidade inerente ao processo (re)criador que permite a perenidade dessa prática cultural. Nesse sentido é que os congos "revelam a fidelidade da gente negra às matrizes de uma cultura que se recusa a desaparecer". [84]

Na Fortaleza das últimas décadas do XIX, havia dois grandes grupos de congos apresentando-se em espaços já conhecidos pelos munícipes: os congos de João Ribeiro, também chamado de "Pastoris Africanas" e que funcionavam num terreno baldio da Rua Major Facundo, próximo à Praça do Livramento (atual Praça do Carmo); e os congos de João Gorgulho, que se apresentavam na Praça de Pelotas (atual Praça da Faculdade de Direito). [85]

Vale esclarecer que as informações sobre os congos – pequenos ou grandes – no recorte temporal aqui trabalhado têm registro basicamente em três tipos de fontes (citadas ao longo deste tópico): os jornais que publicavam anúncios de apresentações ou/e artigos referentes a essas práticas; os relatórios de polícia dando conta das alterações provocadas por participantes dos congos; e as publicações dos memorialistas.

O que se percebe é que os anúncios tentavam atrair o maior número de pessoas prometendo bom divertimento a preços baixos, bem como a existência de um ambiente ordeiro e familiar; em contrapartida os registros na polícia apontam que nem sempre isso acontecia, havendo muitas prisões por consumo excessivo de bebida associado a desordens nos congos; os artigos em jornais oscilavam entre a condenação e o apoio aos congos; já os memorialistas descrevem como "eram" os congos em Fortaleza, em geral com um olhar no qual pesava o preconceito.

Conforme a descrição de alguns memorialistas[86], o cenário onde os congos se apresentavam era, em geral, composto por um tablado colocado no centro do terreno ou da praça. Em uma das extremidades colocava-se o trono real e na outra erguia-se um biombo coberto com panos sob os

quais se ocultavam os personagens que deveriam entrar e sair de cena. À espera do rei, duas fileiras de soldados-dançarinos, usando camisas coloridas por baixo de um colete curto, saiotes armados à moda de bailarinas e enfeites de pena na cabeça. Dirigidos pelo Secretário, faziam evoluções coreográficas acompanhando com maracás o som da música tocada por instrumentistas sentados num banco fora do tablado. Dentre os principais personagens estavam o Rei, que trazia uma coroa brilhante feita de papelão ou de flandres, usava manto aveludado vermelho, colete e calções coloridos e, na cintura, uma espada; o Príncipe, que trajava semelhante ao rei, faltando-lhe apenas a coroa; o Secretário, usando um grande chapéu de abas largas viradas para cima, ornados com pequenos espelhos que brilhavam à luz do acetileno ou mesmo de archotes e candeeiros utilizados para clarear a noite. A indumentária do Embaixador da Rainha Ginga também incluía capa e espada.

Geralmente, o auto se iniciava com o Secretário brandindo uma espada e cantando entre as fileiras de seus comandados:

> Ô Pretinhos dos Congos
> Pra onde é que vão?
> (O Coro, bailando:)
> Nós vamo pro Rosário
> Festejá a Maria.
> Oh, festeja, oh, festeja
> Com muita alegria! [87]

Tem-se aqui uma referência à Igreja do Rosário, sede da Irmandade de "Homens Pretos", onde reis negros eram eleitos e coroados. Após a cerimônia, havia danças em frente à Igreja seguidas de um cortejo pelas ruas da cidade. "Como isso fizesse juntar muita gente, interrompesse o trânsito e desse lugar a pilherias e conflitos, a polícia acabou confinando o auto em terrenos cercados ou murados". [88]

A despeito do impedimento legal do costume de coroar reis na irmandade[89], o canto dos congos aponta que o adro da Igreja do Rosário continuava sendo utilizado como espaço-referência já que ali estava parte de uma tradição cultural dos negros em Fortaleza.

Quanto ao "confinamento" do auto em terrenos cercados, podia ser interessante para os congos à medida que tal procedimento possibilitava uma cobrança mais efetiva dos ingressos pagos pelo público que comparecia às apresentações. Além disso, esses espaços fechados e controla-

dos (pelos congos) também constituíam instrumentos de contraposição a uma sociedade que, em geral, excluía e marginalizava esses sujeitos e suas práticas culturais.

Ademais, considerando que a cultura era constantemente reelaborada partindo do contexto vivido, as ações cerceadoras da polícia viravam matérias-primas para a criação de novos versos, como aqueles que ironizavam a necessidade de licença para o funcionamento legal dos congos.

> Nossa licença já veio / Ô lelê
> Licença em papel selado / Ô lelê
> Da Mãe de Deus do Rosário / Ô lelê
> Licença do delegado / Ô Lelê [90]

Outro aspecto que chama a atenção no auto é o momento da entrada do monarca negro. Otacílio de Azevedo comenta uma apresentação em que assistiu a João Gorgulho interpretar o "manicongo".

> Vestido na roupagem de seda colorida, cheia de fitas e arabescos, minúsculas lantejoulas, vidrilhos e brilhantes pedrarias, pavoneava-se e aparecia ao público com gestos de um verdadeiro rei. Seus valetes, de calça de cetim verde, justas ao corpo, colete violeta, clâmide vermelha caindo sobre os ombros e espadas de papelão dourado completavam a moldura daquela corte efêmera mas impressionante. Quando sentado no trono forrado de fofos de papel de seda salpicado de estrelas, tendo, à guisa de cetro, uma vara coberta de papel dourado, com um grande "S" na ponta, os pés metidos numas reiúnas de soldado, descansando num tablado, sobre um tapete de palha de carnaúba colorida – aí o espetáculo era mesmo empolgante e todos sentiam-se diminuídos por aquela grandeza. À cabeça, uma coroa de flandres pintada de cores diversas dava-lhe um ar diferente, afastando-o do comum dos mortais...[91]

De acordo com Gustavo Barroso[92], a partir da entrada do Rei Congo em cena, os cantos eram reforçados com palavras de origem africana, como o canto "Maracondê! Maracondê! De bambaiê! De bambaiê!"[93]; esta quadra, ainda segundo Barroso, era o sinal para que os tocadores de pandeiro começassem o toque; depois da autorização do Rei, seguiam-se danças acompanhadas por diversas variações musicais.

Certamente muitas dessas palavras foram adulteradas; não obstante, davam matizes negras ao evento. Por outro lado, a mistura de expres-

sões africanas desfiguradas e de palavras portuguesas também poderiam contribuir para dar uma identidade e mesmo um caráter de resistência aos congos fortalezenses. De qualquer forma, a possibilidade de reelaboração dos cantos e a incorporação de gêneros musicais diferentes permitiam que essa festa de negros se mantivesse atualizada e atrativa para o público, sem, no entanto, perder-se de suas raízes africanas.

Assim, muitos versos eram criados para agradar determinada parcela do público, constituído de representantes dos mais diversos segmentos sociais. Veja-se o caso das quadras seguintes que denunciavam os "perigos" dos flertes entre os cadetes da "Escola Militar do Ceará"[94] e as senhoritas da cidade.

Secretário: Senhor Cadete
Da gola encarnada.
Coro: Não namore a moça
Que ela é casada.
Secretário: Senhor Cadete
Da gola azul.
Coro: Não namore a moça
Que ela é do sul.
Secretário: Senhor Cadete
Da gola amarela.
Coro: Não namore a moça
Que ela é donzela.
Secretário: Senhor Cadete
Da gola bem branca.
Coro: Não namore a moça
Que ela é de França.
Secretário: Senhor Cadete
Da gola bem preta.
Coro: Não namore a moça
Que ela é sujeita. [95]

Outras quadras iam sendo cantadas pelo Secretário, sempre alternadas com os refrões do Coro. Eram versos com as mais variadas inspirações, como os namoros, os espaços da cidade e arredores, ou, ainda, certos personagens enigmáticos.

Secretário: Maria, teu pai não quer
Que eu converse com você.
Ponha-lhe areia nos olhos
Que cego não pode ver.
Coro: Maria, parte o baralho

Maria, parte o baralho
Quem ama não tem trabalho
Quem ama não tem trabalho
Tra-tra-trá com tra-ri-rá
Tra-tra-trá com tra-ri-rá
Ó Maria Camungá (...)
Secretário: Lá na Praia do Farol
Eu vi a Maria assentada
Esperando pelo fresco
Da serena madrugada (...). [96]

Nos cantos supracitados, além das referências ao farol do Mucuripe (Praia do Farol) e ao malicioso artifício para que um namoro acontecesse, aparece, também, Maria Camungá que, segundo Gustavo Barroso, seria a forma adulterada de "Maria Cabindá ou Maria Cabinda, personagem feminino tradicional e importante nas antigas Congadas, em vários lugares do Brasil". [97]

Cabinda ou Cambinda seria o indivíduo do povo banto da região de Cabinda [98] e no Nordeste do Brasil passou a ser a denominação para grupos de dançadores negros que acabaram dando origem a determinadas modalidades de maracatus e, dentre estes, alguns cujos componentes se pintavam de preto. [99]

Ainda segundo Barroso, Maria Cabinda aparecia nos "reisados" aos pés do Rei Congo, em geral representada por uma boneca de madeira denominada "calunga" e que era colocada na cabeça de um indivíduo da corte, o qual vestia longas roupagens a fim de aparentar grande estatura. Para que o condutor pudesse enxergar, abria-se um orifício logo abaixo do pescoço da "boneca". [100]

É preciso considerar que a presença de um elemento como a "calunga" indicaria uma outra dimensão da cultura negra nos congos – a do sagrado, relacionando-se à morte – além de apontar uma ligação com os maracatus e com as cambindas, como será abordado no terceiro capítulo desse trabalho.

Na sequência do auto, cessavam as danças e começavam as louvações às pessoas ilustres presentes, às quais o Secretário astuciosamente atirava o lenço, que geralmente lhe era devolvido com uma gorjeta amarrada em uma das pontas.

Secretário: Esta vai para louvar
O Tenente-Coroné.
Coro: Ó lelê, ó lelê,
Ó pretinhos de Guiné.
Secretário: Esta vai para louvar

O Major José Miranda.
Coro: Ó lelê, ó lelê,
Ó pretinhos de Luanda. [101]

Ao que parece não podia ser melhor o momento para pedidos extras de dinheiro. Após dezenas de cantos, os congos se colocavam em silêncio sinalizando para a plateia a iminência da chegada do embaixador da Rainha Ginga e o começo da "guerra". Constituía-se o ínterim ideal para elogios e cantos específicos a determinados espectadores que, estando em evidência diante de todo o público, não negariam uma boa contribuição.

A seguir, ouviam-se rumores de passos, vozes e armas numa das extremidades do terreiro. Era a entrada em cena do Embaixador. O Coro, então, cantava:

22- Embaixador do Congo. **Albert Eckhout. s. d.**

Entra e sobe, Imbaxadô
Vai falá a majestade
E se fizé quarquer tributo
És de sê assassinado
Entra e sobe Imbaxadô
Entra e sobe Imbaxadô
Entra e sobe e vai ao trono
Vai levá tua imbaxada
A D. Henrique Cariongo. [102]

Importante considerar que as transcrições de um português inculto e, por vezes, "africanizado", feitas por alguns memorialistas para se referirem aos cantos dos congos, podem ser mais um indício do olhar preconceituoso de certos autores de verem tais manifestações culturais como práticas exóticas de negros analfabetos, "diferentes", portanto, da "elite" e do mundo do qual ela fazia parte. Por outro lado, é plausível considerar que os negros também podiam se apropriar dessa "linguagem" para afirmar uma identidade étnica e costumes próprios.

Mas, voltando à sequência do auto, o Rei Congo mandava prender o Embaixador ao saber que sua proposta era a concessão de territórios congoleses à Rainha Ginga ou então haveria guerra. O Príncipe Sueno sugeria ao pai que perdoasse o Embaixador e o mandasse embora, a fim de ir buscar seu exército para um combate leal e para que se decidisse de vez a questão entre as monarquias de Angola e do Congo. Em seguida, o Embaixador angolano era expulso do Congo; não obstante, as quadras que se seguem mostram-no orgulhoso e confiante em vitórias futuras:

Minha Rainha é grande Rei,
É um gigante de figura:
Cada golpe que ela dá
Um leva pra sepultura.
Minha Rainha é grande Rei,
Com ela não se vai falar,
É Rainha de Matamba
Imperatriz de Cabinda. [103]

De acordo com as descrições de Gustavo Barroso, a partir daí, mudava-se a configuração do auto. As duas filas de dançarinos armavam-se de umas espadas curtas e se reuniam em formação militar. Um dos filhos do Rei, que até então se conservara silencioso, desfraldava a bandeira real.

O Príncipe Sueno e o Secretário postavam-se ao seu lado e os três passeavam de um lado a outro diante das fileiras, enquanto os soldados marcavam passo. Ocorria, então, uma intensa e prolongada luta, sempre com o acompanhamento de refrões, continuamente repetidos: "Fogo e mais fogo / Fogo até morrer / Que este Embaixador / Nós vamos vencer". [104]

Enfim, o exército de D. Henrique perdia a batalha, dispersando-se derrotado. O desfecho da guerra era, portanto, a vitória do exército da Rainha Ginga sobre o Rei Congo, que teve seu filho – "Príncipe Sueno" – preso. O Embaixador tentava obrigar o Príncipe a ajoelhar-se e a beijar sua bandeira negra de três estrelas. A recusa levava-o à morte. O Príncipe despedia-se de seu irmão, dos oficiais, dos soldados e, finalmente, do público. Depois, voltando-se para o pai, cantava em tom de tristeza:

> Adeus, ó meu querido
> Que nunca mais hei de ver.
> Carrasco, suspende o golpe.
> Para sempre, vou morrer. [105]

Encerrando o auto, o Embaixador formava seus soldados em colunas cerradas, entre as quais seguiam presos o Rei e seus partidários. À frente dos prisioneiros, partia o Embaixador, cantando vitória. Enquanto as colunas saíam, esvaziando o terreiro, o coro e todos os demais figurantes do auto do rei congo cantavam o refrão:

> Maracondê é de bambaiê,
> Maracondê é de bambaiê,
> Maracondê é de bambaiê,
> Maracondê é de bambaiê. [106]

Conforme Gustavo Barroso e outros memorialistas, eram assim os autos de rei congo encenados em praças e terrenos baldios da Fortaleza de fins do século XIX. Parece evidente que os congos cantavam uma África distante, muitas vezes adulterando nomes e fatos, não sendo isso erro de interpretação histórica, mas um indicativo de que era a capacidade dos negros de recriarem um passado que fazia essa cultura de raízes africanas existir do outro lado do Atlântico.

A partir dessa breve descrição dos autos de rei congo é possível refletir sobre esse tipo de prática festiva como *lócus* de cultura e de sociabilidade em Fortaleza, onde se cantava uma "tradição bélica" africana,

mas, também, relacionamentos amorosos, atividades de trabalho, críticas sociais, o dia-a-dia, enfim, da sociedade fortalezense na qual os congos estavam inseridos. Tudo isso servia aos negros como instrumentos para a conquista de espaços numa cidade que se reurbanizava.

Além disso, sendo os congos práticas festivas que promoviam a reunião de grande número de pessoas, muitas vezes eram vistos com viés político. Veja-se a seguinte reclamação, que ilustra um desses casos:

> INFAMIA - E' uma infamia fortissima, a local no "Unitario" de 22 do corrente, affirmando que a Policia ainda não proibiu a confirmação do brinquedo dos *Congos*, porque esses funccionam em terreno alugado ao Ex.mo Sr. Dr. Presidente do Estado. O terreno onde dá suas funcções os *Congos*, de que sou director, pertence realmente, uma parte ao Dr. Nogueira Accioly, outra ao Dr. Lino, ambos esses cavalheiros, porem, nol-o cederam gratuitamente. Isto posto, é um dever de gratidão, meu e de meus companheiros, oppor á revoltante calumnia, formal desmentido, não consentindo que os cães do "Unitario" tentem mais uma vez morder a mão benfeitora contra a qual elles hoje investem, por não lhes dar um osso a roêr. Ceará, 23 de janeiro de 1907. O Diretor e Embaixador dos *Congos* da P. de Pelotas. Raymundo Evangelista de Sousa. [107]

A indignação de Raymundo Evangelista era contra a acusação de que a polícia só permitia a apresentação desse auto de rei congo até uma época próxima ao Carnaval por interesse financeiro do Presidente do Estado do Ceará. Detalhe é que a "denúncia" partira de João Brígido (Jornal *Unitario*), antigo aliado que se tornara adversário político de Nogueira Accioly.

Não seria estranho pensar na hipótese da aproximação entre congos e determinados grupos políticos; entretanto, isso provavelmente ocorria não porque os diretores dos congos comungassem do ideário político da elite, mas, por verem nessa "aliança" mais um instrumento para abrir caminho para a prática de uma cultura negra e para a apropriação de espaços (físicos e simbólicos) na cidade.

Deve-se considerar que estavam em jogo aí as rendas dos congos, mas, também, os créditos eleitorais que poderiam advir do apoio a uma prática festiva frequentada por um público composto de diversos extratos sociais fortalezenses. Além disso, procurava-se agradar aos que pagavam para assistirem às apresentações. Nesse contexto, os autos de rei congo constituíam permanências que lhes davam um toque de originalidade

(nomes dos principais personagens, determinadas passagens da guerra congo-angolana, palavras africanas) e mudanças que tornavam o evento mais familiar aos espectadores (referências ao cotidiano na cidade de Fortaleza, a personalidades e a instituições locais).

Ao mesmo tempo, os congos tinham nas suas apresentações mais possibilidades de serem vistos e de afirmarem uma identidade cultural negra na cidade. Por outro lado, também existia o preconceito contra uma prática festiva de negros da qual participavam brancos (como observadores ou como atores) e que remetia a uma África considerada muitas vezes continente de “costumes bárbaros”.

Talvez esteja aí uma motivação para a apresentação dos congos no período das festas natalinas. Assim como a coroação de reis negros na Irmandade do Rosário de Fortaleza aos poucos migrou do mês de outubro para o início de janeiro, os autos de rei congo passaram a ser apresentados em fins de dezembro até os primeiros dias do ano, destacadamente no “Dia de Reis”. Já em fins do século XIX, apareciam também na época do Carnaval. Considerando que os congos absorviam elementos simbólicos que lhes pareciam similares e que os costumes de matriz africana eram melhor aceitos se travestidos de uma “tradição européia”, aos poucos foi ocorrendo uma associação entre os reis congos e os reis magos, até porque um destes também era reconhecido como negro ou “escuro”[108].

Certamente esse foi um processo antigo e lento, porém mais intenso nas últimas décadas do século XIX, de forma que cada vez mais os congos passavam a imitar o costume de se pedir óbulos no Dia de Reis, o que não deixava de ser mais uma tática de resistência contra os que condenavam as práticas festivas negras.

Ao que parece, o constante cerceamento, particularmente o de caráter “romanizador”, apenas motivara diversas reelaborações da cultura negra e das festas de negros. A repressão, instrumentalizada pelo Estado e também pelo pensamento católico-conservador, não significou, portanto, o fim dos congos mas sua interação (e, a partir daí, desdobramentos) com outros grupos, como aqueles que se denominavam “reisados”[109].

Segundo Oswald Barroso, faltava aos diversos reisados uma estrutura de personagens que lhes dessem a capacidade aglutinadora capaz de transformar sua junção em um espetáculo único. Com efeito, alguns reisados tomaram emprestado as cortes de reis negros para estruturar a sequência de seus números. [110]

Outro exemplo dessas trocas culturais em Fortaleza eram os congos de João Ribeiro, que o próprio denominava "Pastoris Africanas", apontando a mistura de elementos africanos e europeus. Pastoril era a representação da visita de pastores ao estábulo de Belém, com ofertas, pedidos de bênção, louvações, cantos e loas.[111]

Dessa forma, nesses congos, além da representação de cenas bélicas africanas, havia referências aos Reis Magos e a outros aspectos da cultura católica. Em Fortaleza, eram conhecidas as "Pastoris" ou "Pastorinhas" organizadas pelas irmãs de caridade na Santa Casa, com as órfãs que recolhiam e educavam. Já as Pastorinhas da Igreja do Carmo eram "organizadas em honra ao Natal, Anno Bom e Magos Orientaes"[112] e encenavam sua apresentação em frente a "uma magnifica lapinha, representando elevados rochedos e uma gruta, feita com muita arte symbolizando a de Belem, onde nasceu o Messias".[113]

Essa mistura entre congos e pastoris – que pode causar certa estranheza – talvez seja mais compreensível diante da consideração de que os congos eram terrenos férteis para reelaborações culturais e mesmo para a inserção de práticas que se tornassem interessantes ou de alguma forma agradassem ao público, ainda que essas "novidades" não fossem comprometidas com uma "tradição" africana ou mesmo destoassem do sentido pretendido pela Igreja.

Cumpre observar que as "pastorinhas" presentes nos congos provavelmente eram uma espécie de caricatura das encenações de caráter sagrado/católico cujas atoras eram moças consideradas "de família" ou órfãs educadas por freiras. Nesses "pastoris", portanto, explorava-se o aspecto humorístico e não o sacro, como se percebe através do jornal *A Navalha*, que denunciava em tom irônico a "animação bonita" (confusão) e as "moças correctas" presentes nos congos de João Ribeiro. [114]

Nesse contexto de encenação com várias "atrações" atuavam diversos tipos de sujeitos. Era o caso de um indivíduo conhecido por Reis, que fazia o papel de Secretário nos congos de João Ribeiro, atraindo grande público por conta de suas piadas no decorrer do auto. Gustavo Barroso conta que:

> Três dias após a greve sangrenta de 3 de janeiro, na festa dos Reis Magos, fui aos Congos do João Ribeiro. Estava lá muito tranquilo, sentado na arquibancada de tábuas de pinho, quando o Reis teve a desastrada ideia de pilheriar com um desordeiro contumaz que se achava presente, o famoso João Lopes de Sousa, vulgo Boca de Sebo, que lhe respondeu com

> as piores grosserias. O outro revidou:
> - Cala a boca, zonofone!
> Uma gargalhada geral. Naquele tempo a expressão estava em plena voga. O que hoje se chama vitrola aparecera como fonógrafo, passara a grafofone, transformara-se em gramofone e afinal fora zonofone. Como os rádios de hoje, os zonofones então azucrinavam a paciência de todos.
> - Cala a boca, zonofone! Repetiu a platéia divertida. O Boca de Sebo berrou, furioso:
> - Zonofone é a mãe que os pariu!
> Houve protestos em nome do respeito devido às famílias presentes. O desordeiro ameaçou os protestadores. A assistência dividiu-se contra e a favor dele. O pau choveu de todos os lados, primeiro nos focos de acetilene, cambiantes faiscadores, que se apagaram, deixando às escuras o teatro da ação. Entrei no sarilho e levei uma bordoada na cabeça que me atirou ao solo. Na escuridão da noite trilavam os apitos. A polícia apareceu sob a forma dum pelotão de guardas cívicos com o tenente Gustavo Rodrigues, um batoré escuro e prepotente, escanchado num cavalo magro. Ouvi-o gritar:
> - Baixem o flandre!
> O chanfalho entrou em cena, a torto e a direito. Escafedi-me, rolando pelo chão. Ao passar por baixo duma cerca de arame, toda enramada de melão de São Caetano, um dos estrepes prendeu-se ao ombro do meu casaco de brim pardo. Forcejei e ela rasgou-me as roupas e a carne até o osso. Conservo a cicatriz como lembrança amável das Pastoris Africanas...[115]

Vale esclarecer que a “greve” a qual Barroso se refere foi um conflito entre policiais e trabalhadores ocorrido em Fortaleza, no ano de 1904, como reação a lei de serviço militar que instituía o sorteio como critério de recrutamento para a Armada Nacional (Marinha de Guerra). Tal procedimento penalizava a população pobre e causou forte reação principalmente entre os catraieiros (estivadores do porto do Mucuripe). O embate deixou sete mortos, dezenas de feridos e os moradores fortalezenses abalados. [116]

Não obstante esse violento conflito, três dias depois festejava-se o Dia de Reis, data culminante dessas encenações “populares” em Fortaleza: congos, fandangos, pastorinhas, bumba-meu-boi, dentre outras. Na transcrição supracitada referente aos congos de João Ribeiro, percebe-se que os mesmos era frequentados por variado tipo de gente; daí a preocupação em divulgar que o “espetáculo” acontecia em ambiente moralizado

e seguro, afinal, as apresentações visavam o maior número de pessoas/pagantes. Mas, pelo próprio contexto da festa – com bebida, música, ajuntamento de pessoas – era inerente a presença de sujeitos mais animados, ou de "desordeiros" como em geral denominavam os memorialistas e a própria polícia.

É provável que "desordens" nos congos fossem provocadas por frequentadores "embriagados", como indica o caso de "Florencio Espindola Americano", profissão ferreiro, preso por "desordens num brinquedo de Congo na Rua da Boa Vista"[117]. E, ao que parece, as prisões geravam atitudes de desacato nos já alterados "brincantes", não apenas porque muitas vezes essas ações policiais eram arbitrárias e violentas, mas, também, por conta da bebida, que certamente deixava os "espíritos" mais agitados, como aconteceu com Francisco Gonçalo, tipógrafo, preso por "embriaguez e insolencia nos congos".[118]

Entretanto, é possível perceber que as prisões incorriam sobre aqueles de origem mais simples, moradores de subúrbios de Fortaleza, trabalhadores nas mais diversas ocupações, que tinham nos congos uma das poucas possibilidades de divertimentos e de sociabilidades. Por outro lado, parece que as detenções ocorriam para evitar que a festa se transformasse em tumulto. Assim, os "desordeiros" eram colocados em liberdade no dia seguinte à prisão. Em vista das constantes "alterações" ocorridas nos Congos, a polícia os proibiu de encenarem utilizando espadas e facões, que passaram a ser confeccionados de madeira, uma "desonra" para os componentes do grupo. [119]

Nesses registros policiais sobre os autos de rei congo, aparecem indícios de deslocamentos da corte ao final de suas apresentações. Veja-se o caso do tecelão José Barbosa, de 26 anos de idade. Ele foi preso, às nove horas da noite, "por embriaguez e desordens nos congos do Dr. Gurgulio"[120], quando essa manifestação chegava a Praça dos Coelhos, local conhecido pelas apresentações dos congos.

Não obstante certas áreas serem territorializadas pelos congos, os autos não necessariamente ficavam restritos a praças ou terrenos murados. Antes e após as encenações, deslocavam-se em cortejo, tendo à frente seu rei negro, *arrastando* o povaréu pelas ruas centrais da cidade. Não eram, pois, encenações estáticas no que se referia tanto aos aspectos culturais quanto aos espaciais. Ao mesmo tempo permitiam o diálogo com sujeitos de outras práticas festivas, como os bumbas-meu-boi, sambas, maracatus e fandangos.

O bumba-meu-boi também era conhecido em Fortaleza como "Boi Surubim"[121]. Da mesma forma que os congos, fazia-se necessária a autorização do Chefe de Polícia para se apresentar em público[122]. A exemplo dos congos, o boi se apresentava à noite e na época das festas natalinas, havendo ensaios antecipados do "brinquedo", de forma que esse espaço para cultura e sociabilidades existia não apenas entre as duas semanas em média que iam da véspera do Natal ao Dia de Reis, quando os "brincantes" percorriam as ruas de Fortaleza.

Havendo cobrança de ingressos para assistir às apresentações, divulgava-se o evento por meio de anúncios, como o publicado no jornal *Cearense* prometendo para as sete horas da noite, na Estação Central de bondes, a "dança do boi surubim", com entrada de "apenas cem reis". [123]

Grosso modo o bumba-meu-boi era uma encenação da morte e ressurreição de um boi do patrão/senhor, abatido por Pai Francisco (trabalhador negro/escravo da fazenda) a fim de dar a língua do bicho para sua companheira Catarina e saciar-lhe o "desejo" de mulher grávida. Porém, esse espaço, assim como as demais práticas festiva negras, também era bastante propício para constantes reelaborações, trocas com outras manifestações culturais, inserções de personagens e cantos referentes às vivências dos vaqueiros e de outros sujeitos sociais. [124]

Rodolfo Theophilo, em seu romance *O paroara*, publicado em Fortaleza no ano de 1899, comenta sobre um desses "bois":

> Pelas oito horas da noite saiu o boi do bairro mais canalha da vila. Os maracás estrugiram e o populacho o seguiu, acompanhado de duas violas que choramingavam um saudoso baião. Uma guarda avançada de garotos precedia as figuras alegóricas, que em compacto bando subiam pela rua principal, onde divertiam por dinheiro os burgueses abastados. Vinha na frente o *caga-pra-ti* ou *previlégio*, um fantasma de forma humana, esguio, encolhendo-se até ser anão e estirando-se até ficar da altura de dois homens. Seguia-o a ema, uma imitação grosseira, mas que dava mais ou menos uma ideia da ave. No centro do bando vinha o boi, uma ficção desenvolvida com muito jeito e arte. [125]

Constituíndo o boi espaço livre para "invenções", alí o povo exercitava sua criatividade, em geral inspirada no meio social e político em que viviam aqueles brincantes que levavam uma cultura dos "subúrbios" para a região central e rica (burguesa) da cidade. Vale destacar que na

descrição acima há tocadores de viola executando um baião – elementos presentes nos sambas do século XIX – apontando mais um indício das interligações entre diversas práticas festivas negras.

Outra pista dessas interligações são as cantigas que retratam as experiências dos negros e que aparecem de forma quase idêntica tanto no boi quanto nos congos. Veja-se como exemplo a quadra a seguir, que retrata lembranças dos tempos do tráfico interprovincial de escravos.

> Catarina, minha negra,
> Teu senhor quer te vender,
> Para o Rio de Janeiro,
> Para eu nunca mais te ver. [126]

Outra prática festiva muito frequente em Fortaleza em fins do século XIX e início do XX eram os "fandangos" [127], que também podem ser incluídos nesse ciclo de autos natalinos. Da mesma forma que nos autos de rei congo e nos bois, os donos desses "folguedos" mandavam publicar em jornais da cidade anúncios prometendo "couza nunca vista nesta Capital"[128], grande "animação" para as excelentíssimas famílias e para o público em geral[129], e um ambiente organizado e "descente".[130]

Os fandangos também abrigavam frequentadores de outras práticas festivas e podiam constituir espaços de atuação de negros em Fortaleza, como o cantador Antonio, que foi "denunciado" ao bispo diocesano por seu "procedimento incorrecto" em cantar à noite, "ladainhas, hynnos e outros canticos sacros" nos "profanos" fandangos. [131]

Sendo, portanto, o período natalino época de práticas festivas diversas, é plausível considerar a mistura desses sujeitos e de seus espaços. Assim, uma festa na Irmandade dos Homens Pretos não se restringia à Igreja do Rosário, ao mesmo tempo em que na frente desta também se apresentavam os congos cujos brincantes, por sua vez, iam tecendo relações em outros grupos como os bois, os reisados, as pastoris, os fandangos.

Ao que parece, essa circularidade dos sujeitos foi uma constante na história das festas negras em Fortaleza. Veja-se o caso de Raimundo Alves Feitosa, frequentador de congos e fundador do Maracatu Az de Ouro, já na década de 1930, para onde transferiu "sua experiência de General de Fandangos e Fragatas e tirador de reisados". [132]

Por outro lado, tais manifestações foram além do ciclo natalino e também passaram a existir nos períodos do Carnaval, porque aí era um espaço de maior liberdade de expressão. No que se referia aos congos, o

advento da República, pouco simpática ao que fosse identificado com o regime anterior, certamente contribuiu para o seu enfraquecimento. Entretanto, ainda no Império, a Igreja Católica, particularmente com a "romanização", reprovava as festas de eleição de reis negros nas Irmandades do Rosário. Além disso, os congos, o bumba-meu-boi, sambas e outros divertimentos similares, já vinham sendo reprimidos pela polícia da capital da província do Ceará.

> A SEMANA – Continua impassivel o firmamento, muito bom para os poetas que o preferem recamado de estrellas e com os azues d'Abril. Houve uns choviscos, d'entrudo, suppomos. Ao que parece a policia lá de cima prohibiu que deitassem chuvas para cá, do mesmo modo que a de cá impediu os congos e o bumba-meu-boi. No caracter de todas as prohibições policiaes, isso é de muito mau gosto. O delegado de policia do Firmamento é uma autoridade prevaricadora, violenta, empanturrada de ódios políticos. S.S., para nós é: tome sequidão, tome canícula; tome desgraça. (...) Com que agua se há de brincar entrudo esse anno. Com que, com qual? [133]

A transcrição ilustra um bem humorado protesto contra o controle sobre as festas promovido pelas autoridades em Fortaleza, bem como "denuncia" que congos e entrudos eram perseguidos pela polícia. Como se pode ver, os autos de rei congo e outras diversões festivas negras começaram a sofrer crescentes restrições ainda no Ceará provincial. Talvez por buscarem espaços permitidos, já nas festas do Carnaval de 1887 apareciam alguns "Prisnpos Suenos", que desfilavam livremente nas ruas da capital. [134]

Enfrentando dificuldades que iam da "concorrência" das festas cívicas até o preconceito contra os negros e suas práticas culturais, passando ainda pela questão da reurbanização de Fortaleza que empurrava certas manifestações para os "subúrbios", as grandes encenações de autos de rei congo foram rareando no início do século XX, até porque dependiam em boa parte da iniciativa e da liderança pessoal de seus diretores (João Gorgulho, João Ribeiro, Joaquim Xavier, Raymundo Evangelista e outros) para serem montados. Mas esses homens não eram eternos.

Apesar de tudo, os congos continuaram existindo em diversos espaços da cidade, ainda que em pequenos grupos, que constantemente reelaboravam uma cultura negra a partir de suas experiências sociais vividas cotidianamente. Ao mesmo tempo, os congos permitiam o diálogo com outras práticas festivas negras existentes na cidade. Era o caso dos sambas, manifestações presentes não apenas em Fortaleza, mas em outras áreas (urbanas e rurais) do Ceará.

2.3 – Samba: "Nota Obrigatória das Alegrias do Povo"

Os Silveiras eram uma família de "pardos" residentes no Poço da Moita, região de Quixeramobim e frequentemente organizavam sambas aos quais compareciam gentes da vizinhança. Eram negros e brancos que iam "apreciar a função". Quando corria a notícia que os Silveiras iam "vadiar", sabia-se que haveria festa boa.

Já ao cair da noite, ardia a fogueira no terreiro. Os lampiões na entrada davam ares de novena. Antes do samba, rezava-se o terço, dedicado ao santo do mês. Se fosse maio, orava-se para Nossa Senhora: "Sois jardim de graça/Virgem gloriosa/ Sois do Paraíso/A mais linda rosa". [135]

Anunciando o início da função, os cantadores sentavam-se e os tocadores passavam a afinar as violas, coisa demorada que às vezes irritava os ouvintes: *"É coisa pa me abusá só é quando tocadô pega a afiná a viola!"*. Executadas as afinações, o da viola de melhor regra fazia a postura do baião (peça musical), entrando em seguida a marcar, com o polegar no bordão (corda que emite notas mais graves), ao passo que com outro dedo passava a pontear um "sapateado sereno, encrespado de quando em vez por um trecho vermelho de rasgado"[136].

O toque (música) produzia nos circunstantes aquele susto que é sintoma de profundo prazer. Ao mesmo tempo em que os dançarinos faziam seus primeiros "volteados", os músicos tocavam o baião, entremeado por versos, às vezes provocativos, como os transcritos abaixo ironizando tipos sociais e homenageando uma fazendeira da região:

> Todo branco quer ser rico,
> Todo mulato é pimpão,
> Todo cabra é feiticeiro,
> Todo cabloco é ladrão.
> Viva Seá Dona Guidinha,
> Senhora deste sertão. [137]

Os parágrafos que iniciam esse tópico são escritos a partir da análise do livro *Dona Guidinha do Poço*, concluído por Manuel de Oliveira Paiva[138], no ano de 1892. Embora seja uma obra de ficção, foi escrita num período contemporâneo ao recorte temporal aqui tratado e baseada em fatos reais. Esse diálogo com a literatura é uma forma de ilustrar uma importante prática festiva de negros: o samba.

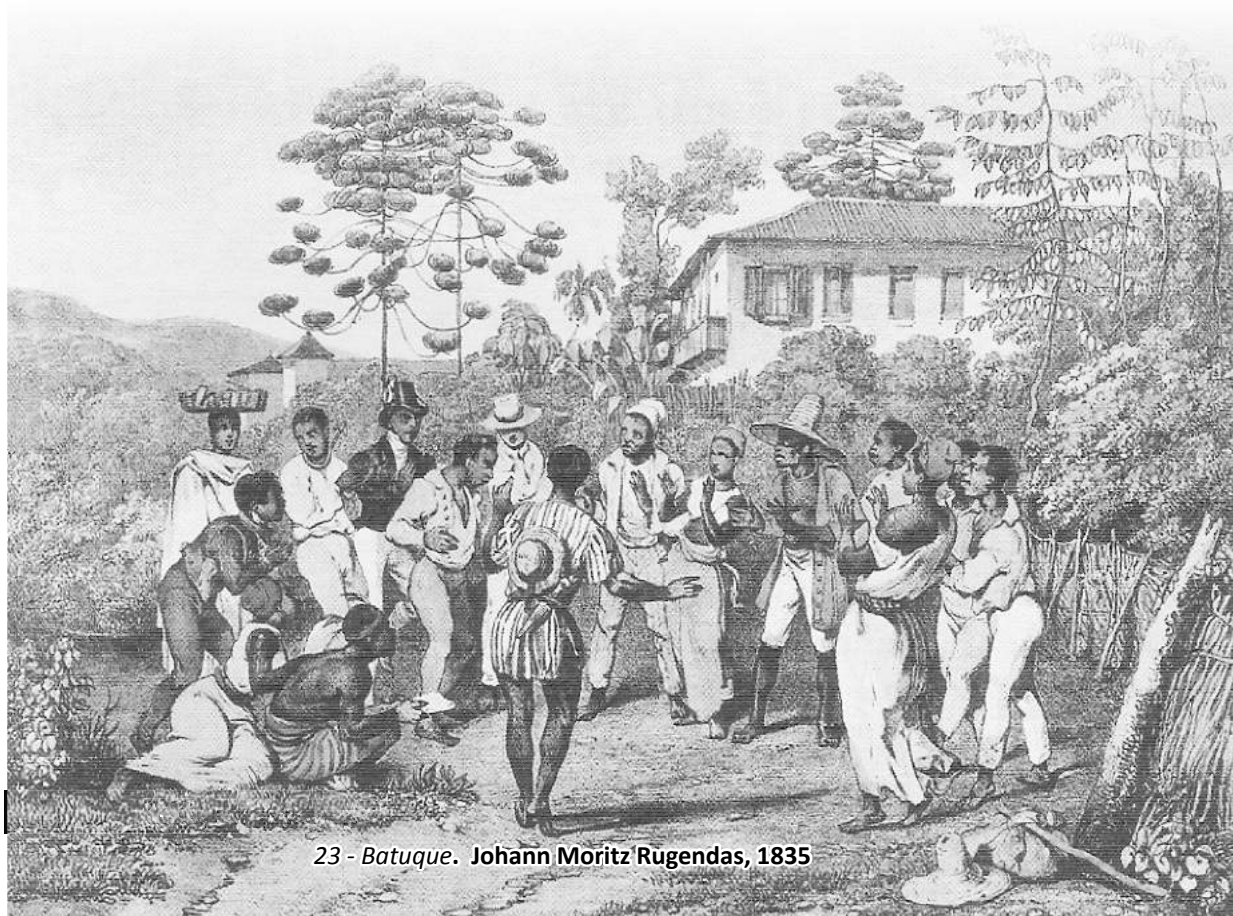
Outra passagem do livro exemplifica como era a dança executada no samba. É quando Zé Tomás, ouvindo o início do toque das violas, faz uma evolução no terreiro e "atira" na Carolina (Calu), ou seja, "dá-lhe uma umbigada", gesto típico dos batuques africanos e que era o convite "obrigatório" para quem estava assistindo à "função" entrar no círculo.

> Zé Tomás, que sentia umas dorezinhas cansadas nos músculos do pescoço, ficara febril. O jeito era descarregar no sapateado. Bateu rente no terreiro, com as mãos para trás, avançou para os tocadores, peneirando, pé atrás, recuou, pé atrás, pé adiante, pisou duro, estirou os braços para a frente com a cabeça curvada, e, estalando as castanholas dos seus dedos rijos, fez uma roda de galo que arrasta a asa e atirou na Carolina.
> - Abre a roda! gritou o Secundino.
> - Aí, danado! Disseram outros para o Zé Tomás.
> - Quero vê, Calu! A pernambucana saiu, empinada para diante, dando castanholadas para os lados.
> - Nada, baião de quatro! - gritou o Torém, saltando em campo e atirando em uma irmã do dono da casa. Os dois pares fizeram os seus volteados, trocaram as damas uma pela outra, e repetiram as mesmas figuras. Ficaram depois as damas, que atiraram em outros homens. [139]

Sendo uma manifestação recorrente tanto na capital quanto no interior do Ceará, é importante perceber o samba não apenas no mundo urbano, mas, também, no mundo rural, até porque muitos "sambistas" transitavam entre esses dois pólos. De certa forma, os sambas ressaltavam essa oposição entre a visão do homem da cidade (representado no romance de Oliveira Paiva por Secundino) e dos sertanejos. No caso da Fortaleza das últimas décadas do século XIX, comandada por uma elite defensora do "progresso", os sambas foram vistos pelas autoridades como espaços de transgressão e de atraso.

Os registros de sambas são comuns em diversos tipos de fontes da segunda metade do século XIX: posturas, relatórios de polícia, jornais, na literatura cearense, bem como nos primeiros estudos etnográficos que aparecem na virada do século. Para Rodrigues de Carvalho, que estudou as danças no nordeste do Brasil, predominavam na região:

> [...] a ciranda, S. Gonçalo, maracatu, rolinha-doce-doce, o baião, que é o mais comum, entre a canalha, e toma diversas modalidades coreográficas e na arte do canto: o desafio, o martelo, a ligeira, a embolada, e a carretia, etc. Para falarmos do baião é preciso conhecermos o samba, instituição que fala bem alto, fotografando o estágio de civilização do elemento nortista, rudimentar ainda no seu amálgama etnográfico. Por toda a parte o samba é a nota obrigatória das alegrias do povo. [140]

É discutível o olhar de Carvalho sobre manifestações culturais populares. Os sambas constituíam nota obrigatória das alegrias do povo, mas, não por serem divertimentos da "canalha" e, sim, por serem práticas presentes no campo, nas vilas e nas cidades – interior e capital, e porque nessas reuniões participava o mais variado tipo de gente – como o próprio Rodrigues de Carvalho demonstra em suas pesquisas: negros, brancos, homens, mulheres, artistas, autoridades, soldados, pescadores, marinheiros (da Armada ou Marinha de Guerra), matutos, fazendeiros, pobres, ricos, entre outros personagens.

23 - Batuque. **Johann Moritz Rugendas, 1835**

Além disso, essa prática festiva negra denominada samba apresentava-se em diferentes sentidos a depender do momento e do espaço onde ocorria e, ainda, do grupo social predominante na reunião. A fim de perceber essas diversas dimensões que o "samba" poderia assumir, é importante tentar entender seu significado etimológico, não para conceituar o que era um samba, mas, sim, como ponto de partida para vislumbrar a complexidade que o termo representa.

De acordo com Câmara Cascudo, "samba é um nome angolano e teve sua ampliação e vulgarização no Brasil", representando um baile popular de caráter urbano ou rural, sinônimo de pagode, função, fobó, arrasta-pé, balança-flandre, forrobodó, fugangá. Além disso, teria origem em antigos *batuques* (ou danças de roda), com um solista no meio, incluindo-se aí a umbigada, ou seja, "a batida com o umbigo nas danças de roda, como um convite intimatório para substituir o dançarino solista (...)*".* [141]

Segundo estudo feito por Nei Lopes[142], *samba* é nome genérico de várias danças brasileiras ou a música que as acompanham, procedendo do quioco *samba* (brincar) ou do quicongo *sèmba* (dança em que um dançarino bate contra o peito do outro). No umbundo, *semba* é uma "dança caracterizada pelo apartamento dos dois dançarinos que se encontram no meio da arena" [143], sendo palavra vinda da raiz *semba* (separar). Assim, o choque e afastamento dos dançarinos "é nada mais que a umbigada que ainda hoje caracteriza o samba, em suas formas mais antigas". [144]

Outro sentido levantado por Lopes é que no quimbundo usa-se "samba" para referir-se à pessoa que vive na intimidade de alguém ou faz parte de sua família[145]. O autor destaca, ainda, o caráter religioso que o termo pode trazer, significando uma sacerdotisa nos antigos terreiros bantos[146]. Em todos os casos, no entanto, a palavra "samba" aparece ligada à família etnolinguística banto.

O antropólogo Edison Carneiro, estudando as "danças folclóricas no Brasil" destaca a grande importância do "samba de umbigada, legado dos negros de Angola", em que os músicos se dispõem em círculo enquanto, no centro, um dançarino se movimenta até que, pondo-se diante de algum parceiro (ou parceira), dá-lhe (ou finge dar) um ligeiro choque de ventre contra ventre (umbigada) com o que lhe transmite a vez de dançar. [147]

Através da pesquisa bibliográfica, percebe-se que os autores normalmente fazem uma ligação entre o gesto da umbigada presente nos sambas e sua origem nos chamados batuques africanos. Edison Carneiro escreveu:

> Batuque ou samba? Não há, presentemente, uma palavra de aceitação universal para designar, em conjunto, as danças populares nacionais – tecnicamente, bailes – derivadas dos 'batuques'. Englobadas, nas notícias mais antigas, sob o nome genérico de 'batuques', assim mesmo no plural, já nos fins do século XIX passaram a ser conhecidas como 'samba', mas nos nossos dias, a crescente individuação das suas variedades locais e a voga do samba carioca tem contrariado essa tendência. [148]

A partir de estudos de autores[149] portugueses publicados ainda no século XIX e que escreveram acerca do "batuque na África", Edison Carneiro destaca que seria um erro considerar o batuque como sinônimo de dança específica, única, mas, uma palavra vulgarizada pelos colonizadores lusitanos para abarcar diversas danças nativas, incluindo-se aí o "samba". Por outro lado, as descrições deixadas sobre o "batuque" ou a "dança da umbigada" refletem uma visão eurocêntrica em que essas práticas festivas aparecem como eróticas e lascivas. Incluía-se aí o lembamento, cerimônia de casamento no Congo-Angola na qual danças representavam cenas da vida dos casados, havendo, *"*necessariamente, referências explícitas aos jogos amorosos e atos sexuais". [150]

A ligação entre o gesto da umbigada e a cerimônia do lembamento parece estar num "batuque" descrito por Alfredo Sarmento, em que transparece o olhar moralizante do colonizador:

> Entre o gentio do Congo, o *batuque* [dança de pares] é uma espécie de pantomina em que o assunto obrigado é sempre a estória de uma virgem a quem são explicados os prazeres misteriosos que a esperam, quando o *lembamento* [casamento nativo] a fizer mudar de estado, e outras obscenidades que, representadas com a mais perfeita imitação, são uma prova evidente da depravação que reina entre os habitantes daquele sertão. [151]

No caso brasileiro, da mesma forma se generalizou sob a denominação de "batuque" a reunião de dançadores de ritmos de origem africana. Quando tais danças eram pontuadas pelo gesto do *semba* (umbigada através da qual se passava a vez de dançar) eram, então, denominadas de "sambas".

No Ceará, "batuque" também aparece com diferentes significados, ligados a sambas ou a outras práticas festivas. Os códigos de posturas de

vários municípios[152] cearenses faziam proibições aos "batuques". De acordo com os artigos de postura da cidade de Aracati, de 1874, os batuques e os sambas aparecem associados à "perturbação da ordem".

> Art. 1º Fica prohibido:
> (...) § 4.º Os sambas, batuques de viola, gritos e voserias que perturbarem o socego publico dentro e nos limites da cidade, depois das nove horas da noite, sob pena de serem os donos das casas em que taes motins se praticarem, multados em desesseis mil réis ou oito dias de prisão e o duplo na reincidencia.[153]

Observa-se no parágrafo citado a proibição dessas reuniões por se julgar que comprometiam o sossego público, mesmo ocorrendo em casas. É importante perceber que nos batuques não havia apenas músicos e dançarinos. Lá também estavam as violas e, com efeito, cantadores e cantorias. Talvez não apenas o som e as vozerias do batuque (ou samba) incomodassem, mas, também, o que se cantava.

Veja-se o provocativo trecho da cantiga cearense denominada *O Samba*, em que é narrada a chegada da polícia exigindo a licença para esse tipo de reunião. Como não havia a dita autorização, houve briga, a tropa do batalhão foi agredida e os sambistas foram parar na prisão.

> (...) Não havendo tal licença
> Para o povo sambiar,
> O sargento comandante,
> Mandou todos amarrar.
> Choveu pedra, e muito pau
> Na tropa do batalhão:
> Que sorte, que triste sina,
> Foi tudo fazer faxina
> Na casa de correção. [154]

Macedo de Soares[155] anotou no Ceará, em fins do século XIX, exemplos da palavra "samba" empregados como sinônimos de dança. Nessa mesma época, códigos de posturas municipais, artigos e anúncios publicados em jornais, documentação da Secretaria de Polícia, livros de literatura e de memorialistas, dentre outras fontes, também registraram, com frequência e sentidos diversos, a existência de "sambas" em terras cearenses, tanto na capital, cidades e vilas do interior, como no campo.

A partir das considerações até agora feitas, pode-se perceber a complexidade do termo "samba". No entanto, apesar da multiplicidade de seus significados no recorte temporal aqui tratado, é possível identificar nos sambas aspectos como a influência de uma cultura de origem africana (banto) no Ceará; o samba como espaço de resistência do negro; reuniões em samba como diversão e transgressão; o samba como laboratório de (re)criação cultural em que participam negros (escravos, libertos, nascidos livres) e brancos oriundos de vários extratos da sociedade cearense.

A fim de perceber os sambas como influência cultural africana no Ceará é interessante trazer novamente à baila o trabalho do pesquisador Rodrigues de Carvalho, que descreve detalhadamente como era o local da reunião e a entrada dos primeiros dançarinos na roda de samba:

> No terreiro alguns bancos; tocador de viola (ou tocadores); outro que vibra uma chave ou moeda de cobre num botijão (quase sempre são estes tocadores os próprios cantadores). Em roda a massa de circunstantes: rapazes possantes de camisa anilada, calça de algodão cru, deixando ver as fitas das ceroulas, chapéu desabado ou bem erguido sobre a testa, onde flutua banhenta maçaroca de cabelos. Entre eles, matutas morenas, ardentes e risonhas, chale a tiracolo e galhinho de manjerona atrás da orelha. Ao gemer do pinho nas unhas do matuto, sai um moço à roda. Multiplica os passos, do calcanhar para as pontas dos dedos, desarticula-se, pisa e repisa firme no solo, apruma-se firme como um boneco de engonço, ora dá pulos miudinhos em direção aos tocadores, ora se afasta de costa, até que, fazendo uma meia volta em piruetas, atira na cabocla de seus afetos ou na que mais admirou o piso do rojão. Esta, por sua vez, sai à roda, no começo fingindo acanhamento, depois sapateia mais forte, sempre num saltitar miudinho, aprumada, saia enfunada; os braços abertos em compostura de abraço, e os dedos castanholando. Termina em jeitosa mesura, *atirando* no cavalheiro que a tem de substituir. [156]

A citação por si mesma pinta um quadro do terreiro onde ocorria o samba cearense. Não obstante o olhar tendenciosamente sensual do autor, em que rapazes possantes deixam aparecer as fitas das ceroulas e as risonhas e ardentes morenas usam uma planta aromática (manjerona)

por trás da orelha, percebe-se o cuidado dos sambistas no preparo de suas vestimentas e adereços, como o detalhe do chapéu cuidadosamente ajeitado na cabeça. A preocupação dos frequentadores com uma boa imagem pessoal indica mais uma possibilidade do samba como espaço para sociabilidades: a dos encontros e relacionamentos amorosos.

Quanto aos instrumentos musicais, além da viola, destaca-se o botijão, que era um vaso de barro, bojudo e curto, com asa, usado como instrumento de percussão. Era segurado pela asa e no seu gargalo atritava-se uma chave ou moeda de cobre, que produzia "um som vivo e alegre". O botijão ou botija também "era utilizada pelos negros no calundu (candomblé, macumba)"[157].

Pode-se destacar, ainda, que o início do samba era marcado por um ritual. Antes de o dançarino dar a umbigada na parceira escolhida, prestava reverência (avançava dançando o miudinho[158] e afastava-se de costas) aos tocadores. Esse ritual aparece em outras narrativas como a de Manuel de Oliveira Paiva, em *Dona Guidinha do Poço*, quando, no samba na casa dos Silveiras, Zé Tomás primeiramente avança e recua na direção dos tocadores e só depois "atira" (dá a umbigada) na mulata Calu.

Procedimento similar pode ser observado nas danças em terreiros de religiões afro-descendentes em que os filhos-de-santo primeiramente cumprimentam os instrumentos tocados pelos alabês ou ogãs de atabaque, e, quando incorporados por um orixá (ou outra entidade religiosa[159]) durante a dança, são conduzidos de costas para uma sala reservada. Certamente esse é um universo diferenciado, mas que permite perceber o samba não como referência cultural hermética e sim como manifestação capaz de perpassar vários tipos de festas, inclusive aquelas de caráter sagrado.

No samba descrito por Rodrigues de Carvalho, os negros não apenas fazem a festa, também se preparam para ela. O momento é de diversão ao mesmo tempo em que uma cultura é praticada. Em áreas urbanas ou rurais, os sambas constituíam espaços onde costumes de matriz africana eram recriados, como o ritual de reverência aos instrumentos, e mesmo a invenção destes (botijão). Também, é nos sambas que elementos europeus (como a viola) são apropriados. Nesse sentido, José Ramos Tinhorão defende que:

> Com o paralelo crescimento da participação de brancos e mulatos das camadas baixas das cidades e vilas nesses "batuques de negros", começaram a surgir adaptações provocadas pelo casamento da percussão, da coreografia e do canto

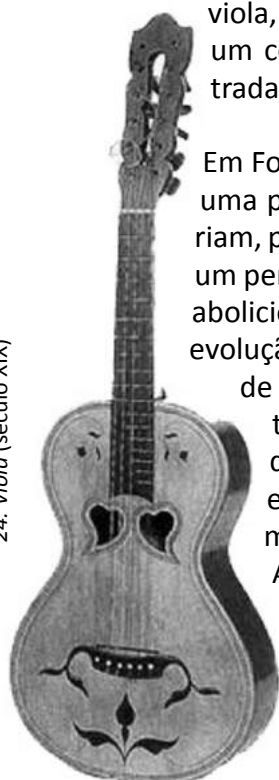
> responsorial africano-crioulo com estilos de danças, formas melódicas e novo instrumental (principalmente a viola), introduzidos pelos herdeiros nativos da cultura européia. [160]

Ligado à herança cultural africana presente e/ou (re)inventada nos sambas está a questão da resistência do negro escravo ou livre, que lutava por costumes próprios. Um olhar sobre os anúncios de fuga de escravos publicados em jornais permite a percepção de laços de solidariedade entre os negros, bem como sua "identificação" como sambistas, bêbados, tocadores de viola, cantadores, entre outros supostos estigmas muitas vezes ligados a práticas festivas. Seriam os casos de Antônio e Joael, que fugiram juntos de um sítio nas Damas (atualmente, um bairro da capital cearense).

> Fugiram das Damas, sitio do tenente-coronel Ignacio Pinto dois escravos dos seguintes signaes: um, de nome Joael, crioulo, cor negra, estatura regular, cheio de corpo, dentes alvos, pés grandes, um olho perdido; outro de nome Antonio, mulato pallido, cabellos negros e crespos, bons dentes, olhos redondos e vivos, é frequentador de sambas, bebe aquardente, é prosista e ladino: quem os aprehender e trouxel-os ao Senhor - á rua Amélia, 185, defronte da Igreja de São Bernardo - será generosamente recompensado.[161]

Além do vínculo de cumplicidade entre os companheiros de fuga, percebe-se no anúncio supracitado que o esperto (ladino) Antonio facilmente se destacava: era adepto de sambas, de bebida e era prosista, ou seja, gostava de uma boa conversa. Ao colocar em relevo as características pessoais de Antonio na esperança de facilitar sua captura, o senhor anunciante era forçado a reconhecê-lo como indivíduo com personalidade própria, disposto a manter seus gostos e valores.

Vários exemplos podem ser localizados em anúncios de fuga de escravos que povoavam os jornais cearenses. Foi o caso do "tocador de viola" Luiz, bom para todo o serviço, especialmente para a cozinha, chegado à cachaça, e que fugiu de Sobral em direção a Fortaleza[162]; e da "cantadeira de samba" Margarida, "criola preta", que trabalhava de foice, machado, enxada, pescava de tarrafa, trabalhava de sapateira e fazia cachimbos. [163]

Nessas descrições feitas pelos senhores de escravos em fuga, aparece claramente a multiplicidade de ofícios de que os cativos eram capazes. Entretanto, também se destacam costumes desses negros, como tocar

viola, cantar samba e/ou beber cachaça, como se fosse um contraponto (negativo) das funções laborais (mostradas como positivas).

Em Fortaleza e outras cidades, a repressão aos sambas e uma percepção negativa dessas reuniões festivas decorriam, provavelmente, do fato de estas práticas assumirem um perfil retrógrado perante o olhar de uma sociedade já abolicionista, mas, também, imersa na ideia (europeia) de evolução e de progresso, sem espaço para manifestações de matrizes africanas, em geral consideradas de caráter "bárbaro". Nesse contexto é que, nas décadas de 1870 e 1880, os códigos de posturas que vigeram em Fortaleza[164] proibiam reuniões de escravos por mais de 15 minutos em lojas, calçadas e tavernas. Além disso, as posturas da capital influenciaram as normas no interior da província. É o que se percebe nos códigos cronologicamente mais atuais de cidades como Assaré[165], Limoeiro[166], Messejana[167], entre outras, que traziam artigos praticamente idênticos proibindo o encontro de escravos e de criados (fâmulos). Em outras cidades os códigos de posturas eram mais específicos, com artigos proibindo ou regulando reuniões em sambas, batuques de viola e outras práticas festivas geralmente frequentadas por negros fossem eles cativos, libertos ou nascidos livres.

24. *Viola* (século XIX)

Acarape, por exemplo, aprovou um extenso código de posturas, em 1882, determinando comportamentos dos munícipes e referindo-se à religião, à moral e aos bons costumes. Proibia gritos e *"voserias"* à noite, e as representações públicas, consideradas indecentes. O artigo 104 das posturas dessa cidade estabelecia:

> São prohibidas as reuniões, que vulgarmente se denominam sambas, dentro dos limittes da Villa depois de 8 horas da noite sem previa licença da autoridade policial. O dono da casa, onde se der o samba incorrerá na multa de 5$000 reis; do mesmo modo os individuos que tocarem qualquer instrumento nos taes sambas. [168]

Interessante observar que o código refere-se aos sambas como coisa "vulgar" por serem assim comumente conhecidas essas reuniões relacionadas à perturbação do sossego na cidade após determinado horário, no caso citado, oito horas da noite.

Às vezes, o recolhimento noturno da população das cidades e vilas do Ceará era marcado pelo toque do sino de alguma igreja. Veja-se o caso de Cascavel[169], regulamentado pelas posturas de 1876. À exceção de 24 de junho e de 24 de dezembro, todas as noites o sino tocava às nove horas. Era o sinal para os lojistas e taberneiros fecharem as portas de seus estabelecimentos. Os proprietários contraventores sofriam multas de dois mil réis por cada descumprimento de horário e quem estivesse no recinto poderia ser preso por vinte e quatro horas. Se fosse menor de idade, criado ou escravo, dormia na cadeia e seus pais, amos ou senhores eram obrigados a pagar a carceragem dos mesmos. Por outro lado, os sambas poderiam ser tolerados, desde que obtivessem antecipadamente a permissão da polícia.

> Art. 11. Ficam prohibidos sambas dentro d'esta villa, povoações e seu municipio. O dono da casa em que elles tiverem lugar será multado em 4$000 reis, ou cumprirá 4 dias de prisão; ficando, porém, relevado da multa ou da prisão, aquelle que apresentar licença da policia. [170]

Sem a devida autorização policial, a prática do samba era considerada relativamente grave gerando multas e prisões que normalmente iam de quatro a oito dias de cadeia. Mas, se a multa incorria apenas sobre o dono da casa que abrigava o "motim"[171], todos os outros participantes dessa prática festiva também sofriam repressão da polícia, particularmente aqueles que estivessem cantando e/ou tocando instrumentos musicais. Se fossem homens livres, os próprios arcavam com as consequências; caso fossem escravos, além da cadeia teriam de enfrentar a fúria dos senhores.

A leitura desses códigos de posturas municipais indica que os sambas também se davam em casas onde havia a possibilidade de ocorrerem legalmente, caso o anfitrião tivesse conseguido uma autorização prévia da polícia. Apesar de serem proibidos pelos legisladores e reprimidos pela polícia, os sambas, divertimentos de negros em primeira instância, sempre tiveram em todos os recantos – urbanos e rurais – da sociedade cearense os mais diversos tipos de adeptos, incluindo autoridades, por exemplo, o subdelegado de polícia do Soure (Caucaia).

> Soure. Constando–me por informação fidedigna, que em vossa caza se fazem sambas e reuniões inconvenientes, em uma das quaes acaba de ser ferido mortalmente Theotonio Vieira, vos scientifico que considero vosso procedimento incorrecto, como auctoridade e espero que evitareis accusações tão desagradáveis. Sem perda de tempo devereis informar quaes as diligencias procedidas com relação ao facto delictuoso exposto. Aguardo vossa resposta para providenciar. Samuel F. de Souza Uchoa.[172]

De acordo com o caso citado, parece que na casa do subdelegado as diversões em sambas eram feitas com frequência e só foram "descobertas" pelo chefe de polícia por conta de uma briga em que foi ferido mortalmente um dos participantes do divertimento.

Em outros casos os sambas eram reprimidos não por perturbarem o sossego, mas, porque representavam uma ameaça à ordem pública ou, pelo menos, por gerarem certa insegurança nos moradores do município.

Essa visão de que os sambas representavam espaços potenciais de conflito ocorria tanto na capital e áreas adjacentes, como nas cidades do interior e mesmo na zona rural cearense, apesar de constituírem contextos sociais diferenciados. Em Sobral, por exemplo, chamava-se a atenção da autoridade policial para a existência de grupos de "desordeiros" que se reuniam todos os sábados, em Sambas que representavam "uma constante ameaça a ordem publica". [173]

Anteriormente, já ocorrera a "denúncia" de que entre os desordeiros desses sambas "figuravam alguns escravos"[174]. Embora as posturas[175] da cidade proibissem os sambas, essas reuniões continuavam a acontecer, sendo espaços para negros (inclusive escravos) tecerem relações de sociabilidade que muitas vezes se traduziam em resistência direta ao *modus vivendi* ditado pela sociedade da qual faziam parte.

Por outro lado, quando havia o consentimento dos senhores ou patrões, o samba poderia ressaltar o caráter de "circularidade cultural"[176] presente nesse tipo de ajuntamento festivo. É o que transparece na passagem narrada pelo botânico fluminense Francisco Freire Alemão, que empreendeu uma viagem ao nordeste brasileiro para pesquisar a morfologia e a fisiologia dos vegetais da região, particularmente no Ceará. Pois bem, entre "carnaubeiras em flor" e "jatobás (...) de pequeno porte", Freire Alemão também anotava detalhes da vida social cearense. [177]

Foi assim em Pacatuba, onde esteve acompanhado do capitão Henrique Gonçalves da Justa, que o convidou para assistirem a um "samba de negros na casa do Senhor Crisanto". Lá se foram, por volta das oito horas de uma noite de junho, o capitão e o biólogo, este pensando que ia encontrar uma "dança de negros em alguma palhoça ou senzala". Para sua surpresa, ao chegar ao local do "samba" se deparou com a classe senhorial pacatubana. O subdelegado de polícia, dois deputados provinciais, outros senhores e senhoras das famílias principais da cidade lotavam a sala da casa.

> No quintal achamos uma grande roda de negros e negras, calculo em mais de 100, escravos dessas famílias, e das mais de Pacatuba. Os instrumentos eram tambores, e caquinhos com que atormentavam os ouvidos, e ainda mais com cantos, algazarras e vivas. As senhoras chegavam muitas vêzes para a roda, assim como os homens e assistiam com prazer as danças lúbricas das pretas, e os saltos grotescos dos negros (...). D. Maria Teófilo era incessante, e tomou grande interêsse fazendo dançar os seus pretos, e designando-mos pelos nomes, e estêve por muito tempo com uma vela na mão para alumiar melhor a cena. [178]

A visão da festa em que negros tocam música "de tambores" que atormenta os ouvidos, dão "saltos grotescos" e dançam de forma "lúbrica" é mais uma vez um olhar alienígena sobre a cultura negra. De qualquer forma, pelo relato do biólogo, os "senhores" também participavam da roda, ouvindo, olhando e mesmo dançando entre negros e negras, como faziam empolgadamente dona Maria Teófilo e outras senhoras pacatubanas.

É importante destacar que o "samba", essa diversão que ocorria no quintal da casa, era invenção de negros e de alguma forma caía no gosto dos senhores brancos, ou seja, dos que oficialmente impunham o controle e ditavam as regras de comportamento. Ainda que estes tivessem promovido o "samba" em caráter excepcional para a recepção a um visitante, certamente aí estava um espaço onde o mundo dos escravos transparecia nos senhores e o negro colocava seus costumes em relevo, atuando como sujeito ativo capaz de deixar sua marca na sociedade escravista.

Nessas convivências diárias é que as resistências e as sociabilidades iam se gerando. Eram o *lócus* onde os negros tinham de sobreviver, no sentido de existirem apesar de tudo, ao mesmo tempo em que criavam uma cultura, que sofria preconceito, mas que lhes permitia afirmarem-se como sujeitos.

Além da repressão da polícia e do preconceito de boa parte da elite, os sambistas também enfrentavam o olhar conservador da Igreja, não apenas porque o samba era espaço para música alegre e de livre expressão corporal, mas, também por ser reunião em que havia consumo de bebida alcoólica, prática considerada pouco cristã. É o que ficou registrado nas *Crônicas das casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina*, em que se clamava contra "o vicio grosseiro dos bebedores e sambistas". [179]

Em Bananeiras, o padre Ibiapina, que foi uma referência moral nos sertões cearenses e nordestinos ainda nos anos 1880, ordenou a todos que tivessem violas que lhas trouxessem, mandando guardá-las para o último dia de sua missão na cidade. Nesse dia fizeram uma fogueira ao pé do Cruzeiro, e em frente posicionaram duas alas de crianças: uma composta por meninas trazendo nas mãos uma bandejinha com pontas (rendas de vestidos) que Ibiapina havia pedido às mulheres vaidosas do local; a outra ala era composta apenas por meninos segurando as violas. Finalmente, no encerramento dessa festa para celebrar o "triumpho da Virgem Santissima", e ao som de cantos, foguetes e repiques de sino, as duas alas se aproximavam do fogo, as meninas atirando as pontas e os meninos as violas, cantando:

> Já morreo o samba
> Já vencêo Jesus
> Ardão pontas e viólas
> Em honra da cruz
> Todos os sambistas
> Querem têr prazêr
> Venhão ao pé da Cruz
> Vêr Viólas ardêr.[180]

Na verdade, essas encenações eram um ritual de purificação cristã. Queimar violas ao pé da cruz simbolizava a purgação dos sambistas e a morte de uma prática cultural reprovada pela Igreja Católica: o samba, que incorporava elementos vários como a música de viola, mas, que *a priori* era uma prática cultural negra. Nesse contexto, a Igreja justificava sua repreensão aos sambas ligando-os ao vício da bebida e aos cantos profanos dos sambistas (cantadores), embora nestes cantos se refletisse o "verdadeiro sentir do povo", como registrou Rodrigues de Carvalho.

> Entre os do samba corre de mão em mão uma xícara em que se serve a aguardente, a tradicional mandureba cearense Os cantadores, depois do gole, se afiam e desafiam-se; toda a sorte de ofensa rimada sai, vestindo a sátira do poeta popular, intérprete do verdadeiro sentir do povo. [181]

Nas últimas décadas do século XIX, movimentos políticos e intelectuais como a abolição da escravidão, a "romanização" do clero cearense, a passagem do Império para a República, a separação Estado e da Igreja foram eventos nos quais o "povo" cantado nos sambas parece ter ficado à margem do processo. Nesse sentido, o pensamento conservador católico, bem como os representantes do governo não arrefeceram sua disposição em reprimir os sambas e de permanecer associando-os a práticas culturalmente atrasadas ou/e transgressoras. Tentativas de controle continuaram partindo de diversos setores, como Igreja, chefaturas de polícia e empregadores.

Com a passagem definitiva do trabalho escravo para o livre, os patrões, em geral, passam a exercer o papel dos antigos senhores na repreensão e na condenação aos sambas. José Carvalho conta que, em fins do século XIX, um inconformado senhor de engenho (Bentes), ao ser surpreendido certa madrugada pelo silêncio da "casa de moagem" e o não comparecimento de seus trabalhadores, desabafava:

> - Este pobre paiz, nas mãos desses cabras livres, absolutos, sem um freio, sem o chicote, decididamente vae ao abysmo. É este! É este o grande bem que nos trouxe a abolição dos escravos! Canalha!
> Depois de muito haver fallado, descutido, prognosticado, ouvio o som de cantigas, de violas, de gritos alegres para os lados da casa do mestre Felippe. Ah! Compreendera tudo! Estavam no samba!
> - Estão bebados! – Estão todos bebados!
> - Não havia que saber! Era aquelle o resultado de tal samba há tanto tempo fallado. Estão bebados! – Canalha![182]

Esses conflitos entre o universo cultural de patrões e de empregados apontam um papel ativo destes no cultivo de costumes próprios. Se, para um ex-senhor de escravos, os sambistas eram "canalha" e "bebados", para os negros que participavam da "função", este era um momento de vivências em que se pode perceber sua construção como sujeitos históricos, não fora do mundo do trabalho, mas fora do ambiente do trabalho.

Além disso, a bebida – mais especificamente a cachaça – poderia significar algo que estava muito além do universo dos senhores/patrões. É plausível, por exemplo, considerar-se a hipótese de que nos sambas (e em outras manifestações negras) a aguardente tinha um significado que transcendia o mundo físico, tocando mesmo o sagrado.

Paulo Dias, em estudo sobre as "comunidades do tambor" no sudeste do Brasil, destaca o uso ritualístico da cachaça em práticas culturais negras em que os instrumentos musicais são "purificados" com a bebida.

> Os tocadores ungem também as mãos com a bebida, e servem-se de um gole. Estabelece-se assim, através da cachaça ritualizada, a comunhão entre tocador, seu instrumento e os antepassados. (...) A garrafa é mantida junto dos tambores e delas se servem todos, não se aceitando bebidas vindas de fora. [183]

Ora, se para as autoridades os sambas transmitiam uma mensagem de transgressão e de bagunça, para seus frequentadores (os sambistas) essas reuniões festivas representavam diversão, em que havia bebida, música, danças e cantos. Ao mesmo tempo, o samba – reelaborado pelo negro no Ceará – transformou-se em espaço para diversas dimensões de sociabilidades que iam desde a simples reunião de pessoas dos mais diferentes matizes sociais, passando por alianças entre cativos fugidos nos tempos da escravidão, até o *lócus* onde se exercitavam cantadores e tocadores de viola e se praticava uma cultura de raízes africanas.

Enfrentando tantos desafios, reunindo gente de variado tipo e apresentando um caráter dinâmico, os sambas foram uma vertente importante da expressão cultural negro-cearense. Nesse sentido, Edison Carneiro defende que "a simples presença de danças africanas no Brasil já supõe demorado processo de aclimação, com perda de alguns dos seus elementos e aquisição de outros, novos, sugeridos ou impostos pelo ambiente". [184]

Com efeito, destacam-se nos sambas não apenas os sambistas dançarinos, mas, também, sambistas tocadores de violas e cantadores. Nesse "processo de aclimação", que ocorre paralelamente à transição do trabalho escravo para o livre no Ceará, houve a participação de negros livres e/ou cativos.

Quanto a estes últimos, novamente os anúncios de fuga de escravos publicados em jornais dão pistas sobre alguns desses cantadores e tocadores, como já se percebia desde a década de 1870: "Ricardo, cabra fusco, quasi preto, (...) toma tabaco, e fuma, é cantador e tocador (...)"[185];

"Antonio, cabra claro (...) muito prosista, e metido a cantador (...)"; "Victal, trigueiro, cabello muito crespo, sem signaes de castigo, gosta de tocar viola, jogar e beber aguardente (...) levando em sua companhia uma mulher (...)".[186]

Considerando a hipótese de que Ricardo, Antonio e Victal assumissem as características que lhes eram atribuídas pelos respectivos anúncios de fuga, estariam, então, exercendo um papel multiplamente transgressor perante os códigos de posturas vigentes: eram escravos fugidos, jogadores, bebedores, cantadores (sambistas), e Victal ainda levou na fuga uma mulher... Ponderando que eram tantas as proibições a serem enfrentadas a fim de exercerem sua personalidade e gostos, percebe-se o grau de importância que tais práticas tinham na vida dessas pessoas.

Quanto aos cantadores negros livres, seu número foi crescente com o avançar do tempo em direção ao fim do século XIX. Rodrigues de Carvalho elenca vários desses personagens que "perambulavam" pelo nordeste brasileiro, como Rio Preto, Manoel Sambola ou o "preto Caninana, que no Passeio de Fortaleza, em dias de festa pública tem aliado o regozijo simples do povo às manifestações do civismo cultuando a cidade". [187]

O negro Caninana cantava versos cívicos e de elogio à história de Fortaleza, o que certamente agradava aos transeuntes do Passeio Público (ou Praça dos Mártires). Não estaria aí mais uma tática de sobrevivência? Num tempo em que as migrações – muito por causa das secas – eram intensas, aos sambas somava-se a dinâmica das cantorias, com a presença dos cantadores itinerantes, muitas vezes negros livres ou cativos (alguns em fuga) que vinham do interior para a capital. Leonardo Mota escreve que "cantadores são os poetas populares que perambulam pelos sertões, cantando versos próprios ou alheios". [188]

Nesse sentido, as composições cantadas nos sambas abriam um leque que ia do preconceito contra o escravo e contra o próprio negro[189] até outras que tendiam a colocar em relevo as atividades e vivências negras no Ceará.

Veja-se o caso de Pedro Nonato da Cunha, escravo da família Cunha, de Itapipoca. Depois de liberto, veio residir no Morro do Moinho, em Fortaleza. As estrofes a seguir, de sua autoria, ilustram como se cantavam as reminiscências da difícil vida laboral do negro.

No engenho eu môo a cana,
No rodete a mandioca;
Eu tenho o braço pelado
De puxá mocó da loca;
Levo o diabo e não me esqueço
Da vila de Itapipoca!...
(...) Me dizem que eu não trabaio,
Que eu não sustento o meu brio...
Assim mermo preguiçoso
Sustento muié e fio!
No ano que eu não trabaio,
Planto dez quarta de mío,
Quando acaba ainda hái quem diga
Que o nêgo véio é vadio,
Mas eu sou é trem de ferro:
Só corro atrás dos meus trio...[190]

Ao que parece a identidade cantada pelo negro Pedro Nonato estava intrinsecamente ligada ao seu passado de trabalhador, do qual se orgulhava, cumpre ressaltar. Lembranças, migrações, sabedoria, vivências negras enfim, eram cantadas nos sambas, cujas composições também tinham como mote a capacidade e a exaltação da criatividade do cantador, como exemplificam os versos "Rimas em ia", colhidos por Rodrigues de Carvalho, em Fortaleza, no ano de 1900.

Fui chamado prá cantá
Na casa do Malaquia.
Minha mãe se lastimava
E meu pai se maldizia,
Minha irmãzinha chorava
E minha avó se aborrecia,
Os bichos do meu terreiro
De pena se entristecia.
Fui cantar só prá mostrá
Quanto um caboclo valia.
Cantei sexta, cantei sabo
E domingo todo dia,
Não cantei segunda-feira
Por que samba não havia.
E o rei mandou me chamá
Prá casar com sua fia,
Me dava prá governá
Oropa, França e Bahia (...). [191]

De certa forma, os sambas – em suas várias dimensões – foram espaços que contribuíram para o desenvolvimento das cantorias. Muitos outros exemplos poderiam ser citados, mas, como escreveu Rodrigues de Carvalho: “Se formos catar e colecionar tudo quando o gênio do povo tem produzido em poesia, teríamos de editar volumes e volumes”. [192]

Embora o samba, manifestação cultural negra em movimento, permitisse interações culturais, continuava sendo sempre palco para afirmação identitária como se percebe na composição supracitada em que por meio dos versos o cantador anuncia que vai mostrar “quanto um caboclo valia”.

Outrossim, mesmo que os sambas sofressem transformações ao longo da segunda metade do século XIX e chegassem a ser interpretados como sinônimos de “briga”[193], continuavam sendo reuniões de pessoas, com música alegre, danças e bebida.

Independentemente das transmutações dos sambas, os ajuntamentos festivos com essas denominações continuaram a existir em Fortaleza, associados, pelas autoridades, à violência e à perturbação da ordem pública; daí serem continuamente perseguidos pela polícia ou/e denunciados em jornais, ainda que em tom discreto como no poema “Um rolo”[194], publicado em jornal fortalezense, no ano de 1889, e que conta a história de Julião, “cabra reimoso”, ou seja, um negro brigão. Apesar de haver muitos brancos frequentando os sambas, o negro ainda é colocado preconceituosamente como personagem que provoca a confusão.

Na documentação da Secretaria de Polícia do Ceará, referente às ultimas décadas do século XIX, encontram-se diversos casos de violência e confusões em sambas. Mas, os sambas como espaços de conflitos era a visão das autoridades; não necessariamente em todas essas reuniões ocorriam brigas. O que acontece é que, em geral, os registros eram feitos pela polícia e somente quando havia alterações nessas reuniões que a própria polícia denominava samba.

É importante considerar que os sambas eram espaços de liberdade e para onde por vezes se levavam contendas individuais reprimidas em outros espaços sociais (os quartéis, por exemplo). Não seria o caso dos constantes atritos entre os praças do 11º Batalhão do Exército? Veja-se o registro do delegado de polícia de Fortaleza, cobrando “novamente” providências e punições e, nesse caso, mais especificamente contra um soldado, Raymundo Caboclo, que havia dado uma cacetada na cabeça de outro praça levando-o à morte.

> Ao Commandante do 11º B.^{m} de Infantaria - Tenho a honra de communicar-vos que, no dia 28 do mez proximo passado, em um samba que tomaram parte varias praças do Batalhão de vosso commando, á rua do Pajehú, João Luiz da Silva foi ferido com uma cacetada na cabeça e falleceu horas depois, constando do inquérito procedido pelo subdelegado do 1º districto ter sido auctor do crime o soldado do mesmo batalhão Raymundo Francisco, vulgo Raymundo Caboclo, que, segundo consta, já se acha preso no respectivo quartel. Saúde e Fraternidade. Chefe de Policia. Dr. Sammuel Felippe de Souza Uchôa. [195]

O que se pode perceber, então, é que nas décadas de 1870 a 1890, aproximadamente, os sambas foram incrementados com novos e diversos elementos e personagens, configurando uma prática festiva em que se misturavam representantes de vários extratos sociais, com maior ou menor intensidade a depender do local e ambiente urbano/rural onde o evento ocorria.

Por outro lado, os sambas eram festas de negros, em que se fugia um pouco do trabalho, teciam-se relações de solidariedade entre escravos e livres, celebravam-se identidades, ensaiavam-se revoltas, praticavam-se as conquistas de espaços públicos e privados na cidade, entre outras coisas.

Ao mesmo tempo, foi ocorrendo o processo que Edison Carneiro denominou “individuação” e o samba cearense passou a ter outros nomes, como funções, batuques de viola e forrobodó. Quando o samba – já com o toque de viola incorporado – passou a ser dançado nos salões, foi forçado a amenizar sua principal característica africana – a umbigada. Considerada “lasciva” pela elite, foi gradativamente substituída por gestos equivalentes, como mímica ou o simples toque de perna ou de pé. [196]

Em Fortaleza e outros municípios, as autoridades viam os sambas como reuniões em que era potencial a transgressão. No entanto, percebe-se que, para os negros, resistência, sociabilidades e ocupação de espacialidades na cidade eram aspectos mais intensos que se entrecruzavam e se somavam nesses sambas.

Enfim, o samba – na complexidade de suas dimensões – por toda a parte era “nota obrigatória das alegrias do povo”, como ressaltara Rodrigues de Carvalho; no entanto, não constituía manifestação cristalizada e estática, mas, sim, permitia-se a um constante reelaborar-se e abria-se à participação de sujeitos diversos que, por sua vez, circulavam por outras práticas culturais de matrizes africanas, como os congos e os maracatus.

25 - Samba. Desenho de Daniel Diaz, 2009

Capítulo 3

"Para os pretos plebeus, maracatu e samba": reelaboração cultural e (re)apresentação do sagrado

No ano em que o Império brasileiro teria fim, publicou-se uma interessante crônica num jornal de Fortaleza relembrando a festa que se costumava fazer anualmente na cidade, juntando maracatus, sambas, congos e outras manifestações culturais negras; todos sob a liderança dos reis negros coroados no âmbito da Irmandade do Rosário. Na visão (e palavras) do cronista, os negros que não pertenciam à corte real, seguiam-na no desfile pela cidade: "Para os pretos plebeus, maracatu e samba". [1]

Esse era o olhar do cronista, ao que parece simpatizante dessas manifestações, mas, que mostrava um viés em que apenas o aspecto do divertimento era ressaltado. Nessa festa de negros muitas outras dimensões sociais e culturais certamente podiam-se projetar: resistência, religiosidade, sociabilidades, identidades, territorialidades, e outras mais.

No primeiro tópico do presente capítulo, a proposta é continuar a discussão sobre o que eram essas festas de negros em Fortaleza, mas ressaltando como tais manifestações compartilhavam tempos e espaços comuns, muitas vezes percorridos pelos mesmos sujeitos. Também, como

essas práticas continuaram sendo reelaboradas, havendo a "permanência" de alguns elementos, mas, por outro lado, ocorrendo a inclusão e a ressignificação de outros tantos afins; o que parece ter contribuído para que práticas culturais negras continuassem existindo (e interagindo) na capital do Ceará. Nesse contexto, analiso a "fundação" do maracatu Az de Ouro e a questão da influência sofrida (ou não) dos maracatus recifenses.

Nesse caminho, é importante analisar o *deslocamento* da corte negra presente na Irmandade do Rosário e nos autos de rei congo para os maracatus fortalezenses, já em fins do século XIX, e a reinvenção desses maracatus na década de 1930 quando do surgimento do Az de Ouro.

A proposta não é fazer uma ponte linear e imutável entre os maracatus fortalezenses do século XIX e do XX, mas, sim, tentar perceber como a capacidade criativa de seus sujeitos promoveu a reelaboração da festa permitindo-lhe transformar-se, mas, ao mesmo tempo, constituir um instrumento de resistência e de sobrevivência da cultura negra em Fortaleza, num sentido próximo ao pensado por Marshall Shallins de que "a transformação de uma cultura também é um modo de reprodução". [2]

No tópico dois, procurando perceber como essa constante reelaboração das festas de negros em Fortaleza amparou o deslocamento da corte negra na cidade por manifestações culturais diversas (festa de coroação de reis negros na Irmandade do Rosário, autos de rei congo, maracatus), lanço mão da análise de alguns elementos simbólicos que perpassam as práticas supracitadas e que parecem dialogar com outras práticas culturais afro-brasileiras.

Assim, parece-me válido também investigar as interligações entre congos, maracatus e cucumbis, bem como analisar a presença da calunga, elemento central em diversas manifestações afro-brasileiras enquanto (re)apresentação do sagrado, considerando que a boneca (calunga) traz a ideia da transição (cíclica) entre vida e morte.

Ainda quanto à existência de elementos que acenam para o campo do sagrado, será considerada a "permanência" de costumes como o de pintar o rosto de preto, presente nos maracatus fortalezenses, não parecendo ser essa uma simples atitude de brancos que se "fantasiavam" de negros, como já o fizeram sujeitos históricos em outros lugares tentando se apropriar da cultura negra até como meio de vida[3], mas, sim, como uma expressão negra capaz de projetar múltiplos significados, embora, por vezes, aparecesse como "estranha" ao olhar de alguns memorialistas.

3.1 – A Reelaboração das Festas e a Circularidade de Seus Atores

Nas últimas décadas do século XIX, coroações de reis no Rosário, congos, sambas e outras festas de negros certamente tinham suas peculiaridades e mesmo significados diferentes. No entanto, embora pudessem existir paralelamente, também ocorriam em formas interligadas, compartilhando tempos e espaços comuns.

Em 1889, publicou-se no jornal *Libertador* um interessante relato sobre "usos e costumes de antigos festejos" em Fortaleza, no qual se lembra essa *mistura* das festas de negros e de seus sujeitos na cidade.

> (...) Ao uso de tirar os Reis no 6 de Janeiro, junte-se-lhe que este era o grande dia dos pretos, de saudosa memoria. O Rei e a Rainha d´elles iam á missa ao Rosario. D´ahi, ao Paço, uma casa alugada para o festejo, com todos os seus subditos, que era toda a negrada captiva da cidade. Branco ia para a cosinha, se queria comer. As mulatas punham sapato Luiz XV e vestido de princeza. A noite grande baile. Para os pretos plebeus, maracatú e samba. Iam ao Paço dançar os congos e o bumba meu boi. Quase sempre a festa era toldada pelos moços brancos que, á muito empenho tendo obtido ingresso, faziam declarações de amor ás cabrochas espigaitadas e rolo com os cabrochos idem. Esse era o tempo do Mestre Benedicto, fundador da egrejinha do santo do seu nome, rei chronico dos congos, que recebia o embaixador a toque de sanfona; da Maria Pernambucana, que tinha escravos e trazia sempre o pescoço e os punhos enrolados de ouro; de João Samango, um escravo lettrado; do Xavier do braço cortado, que era um Lopes Trovão no meio d´elles; do Mestre Macieira, e de tantos outros, que, a despeito de quem quer que seja, têm tanta ou mais valia do que certas brancuras.[4]

Essa fonte mostra um momento de diálogo entre práticas culturais diversas – coroações de reis negros, sambas, maracatus, congos, boi – cujos adeptos se reuniam para uma grande festa. O detalhe é que, segundo o autor do texto, não apenas os negros (cativos ou livres) da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos eram súditos dos reis (congos) coroados na confraria, mas também todos os escravos da cidade, o que aponta certa quebra da hierarquia social cotidiana.

Assim, por intermédio da festa, os cativos rompiam com seus "donos" que lhes exploravam a força de trabalho e seguiam reis que reapresentavam uma ancestralidade africana em Fortaleza; igualmente, eram

momentos em que os negros ocupavam o lugar de senhores/amos/patrões; divertindo-se, mas, também, conquistando espaços, onde se exerciam sociabilidades e se expressavam visões próprias de mundo.

Outro aspecto é que o movimento dessa corte negra até a igreja do Rosário e daí ao "paço" (geralmente uma casa no "subúrbio") aponta que a festa ocorria também no trajeto entre esses dois extremos, ampliando-lhe, assim, os territórios numa cidade em fase de reurbanização. Cumpre observar que negros (cativos e livres) e brancos, por vezes frequentadores polivalentes das várias manifestações culturais negras na cidade, acompanhavam esses "antigos festejos", tornando-se todos, de certa forma, plebeus dessa "nobreza de cor".

É bem verdade que parte dessa nobreza era composta por mulatas que se vestiam à europeia e calçavam sapatos estilo Luís XV, deixando transparecer a influência francesa na moda da época. Mas também é possível pensar que essa corte negra se apropriava de elementos da cultura europeia a fim de astuciosamente assumir momentaneamente o lugar do "próprio" [5], como diria Michel de Certeau.

Nesse sentido, para os atores dessa festa, as mulatas viravam elegantes princesas e uma casa alugada no subúrbio se transformava em palácio (paço) dos negros. Além disso, brancos "iam para a cozinha se queriam comer" porque os negros que estavam na festa não eram naquele momento trabalhadores cativos, criados ou empregados, mas reis, princesas, mordomos, juízes e procuradores da Irmandade do Rosário, embaixadores dos congos, enfim, sujeitos que ressignificavam costumes africanos e europeus a partir do contexto vivido no Brasil e se projetavam como sujeitos sociais na capital do Ceará.

É bem verdade que esse processo tocava a todos que participavam desse ajuntamento promovido pela festa, incluindo os "moços brancos" que tinham relacionamentos com as cabrochas e negociações com os cabrochos[6]. É nesse sentido de as festas de negros serem uma força de convergência de múltiplos sujeitos e elementos, que entendo a frase "Para os pretos plebeus, maracatu e samba" escrita pelo autor da fonte supracitada, ou seja, "maracatu" seria o cortejo que acompanhava os reis negros (congos) coroados na igreja do Rosário[7], incluindo-se aí tanto a nobreza quanto a diversidade de "súditos" que a seguia pelas ruas da cidade; já o "samba" seria a festa propriamente dita no "palácio", com música, cantos, dança, comida, bebida etc...

Interessante é que o autor dessa publicação sobre "costumes e antigos festejos" faz referências a negros (Mestre Benedicto, Maria Pernambucana, João Samango, Mestre Macieira, Xavier "do braço cortado") que eram reconhecidos e respeitados na sociedade fortalezense, provavelmente por estarem ligados a práticas culturais negras, sendo justamente essas manifestações que despertavam no cronista a lembrança desses sujeitos.

Vale lembrar que essas festas de negros eram constantemente reelaboradas e orbitavam entre a aprovação e a condenação e, neste último caso, era preciso buscar alternativas para a sobrevivência da festa. Assim, se o conservadorismo católico contribuiu para decadência da Irmandade do Rosário em Fortaleza e provocou o fim da festa de coroação de reis negros no âmbito da confraria, muitos irmãos e ex-irmãos passaram a festejar seus reis nos congos ou/e a participar de outras manifestações culturais negras, como o maracatu. Além disso, se a ideia de "civilidade" absorvida pela elite local contribuiu para a tentativa de se confinar as apresentações de congos a praças e terrenos cercados, por outro lado, motivou a cobrança de ingresso para assistir ao auto do rei congo.

As tentativas de cerceamento aos congos não apenas geraram protestos, como o que aparece no jornal *Libertador*, em 1889, onde se reclamava que "no caracter de todas as prohibições policiaes, isso é de muito mau gosto"[8], mas, também, podem ter contribuído – para surpresa e contragosto das autoridades – para o aumento das apresentações de congos.

Veja-se o seguinte anúncio, publicado em janeiro de 1890.

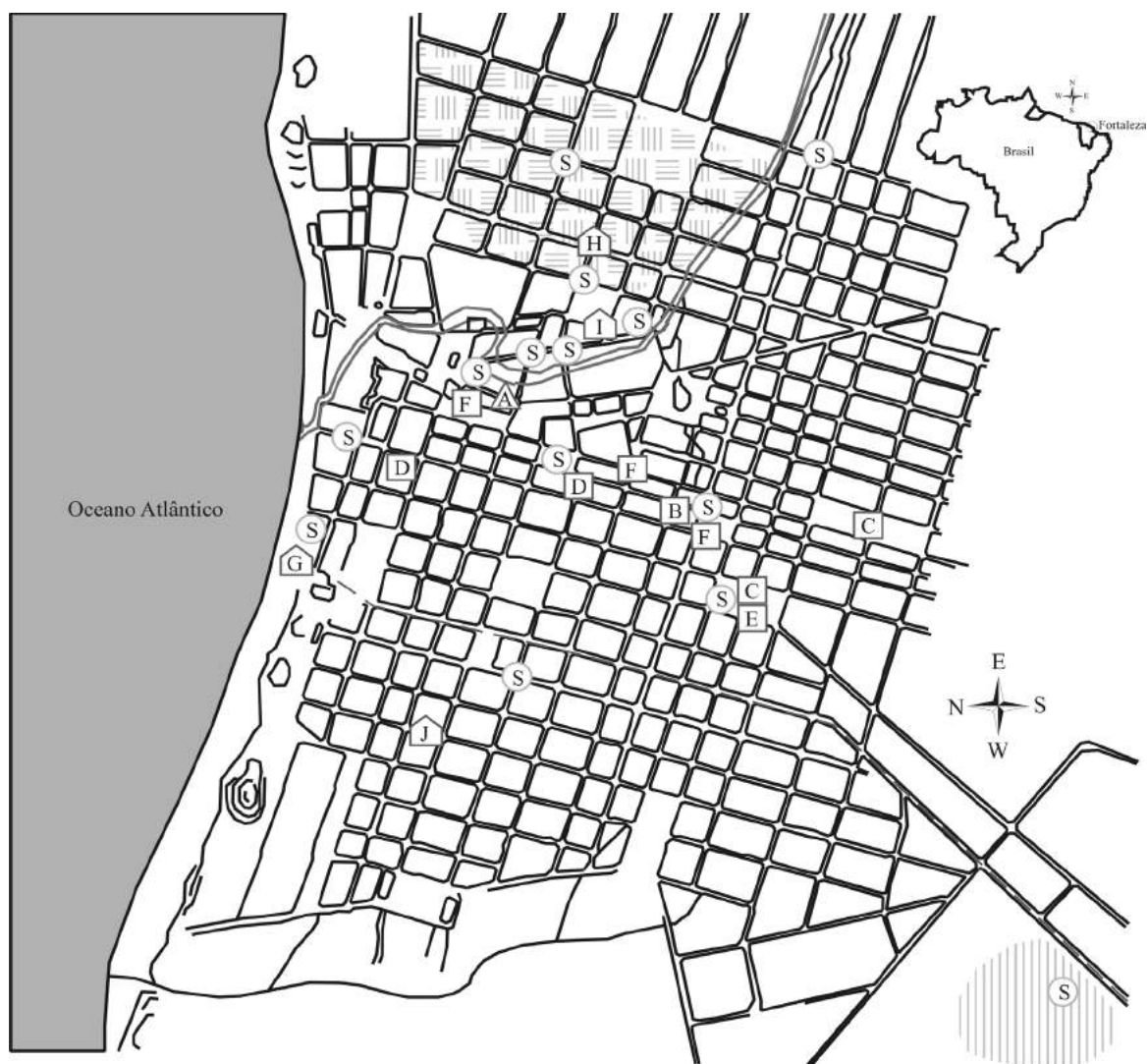
> Anúncios
> Congos
> Alerta rapasiada!
> Cabeças falantes!
> – Raymundo Gurgulho –
> A voz de trovão
> Joaquim Xavier
> Nas fúrias de imperador
> O director deste brinquedo dará uma representação em beneficio da caixa – MONUMENTO SAMPAIO.
> Promete a maior novidade.
> Preços e horas do costume. [9]

Chama atenção a divulgação de que os preços e horários eram os "do costume", pois indica a frequência dessas apresentações e aponta

que as mesmas eram de amplo conhecimento da população fortalezense. Além disso, o local da apresentação não é citado no anúncio provavelmente porque a população fortalezense já associava esses congos a determinados espaços na cidade, apontando-se mais uma vez que territórios eram "conquistados" através da festa.

Ao se prometer a maior "novidade", tentava-se atrair grande número de pessoas para a apresentação. É importante, porém, refletir sobre o público que o anúncio visava atingir. Será que era destinado apenas aos leitores de jornal, num tempo em que boa parte dos munícipes não sabia ler ou era mais uma tática para se fazer sobreviver uma cultura negra na cidade? Provavelmente ocorria que os leitores do anúncio também poderiam se tornar divulgadores das apresentações, não apenas porque comentassem sobre as apresentações dos congos anunciadas em jornais, mas, também, porque alguns iam (e participavam, ainda que como espectadores) aos autos de rei congo e contavam sua experiência *a posteriori* fazendo transcender o tempo e o lugar da festa.

Outro aspecto é que, segundo o anúncio, parte da arrecadação seria destinada à construção do monumento ao General Sampaio, cearense morto em combate na Guerra do Paraguai. Importa destacar que Joaquim Xavier – diretor do congo anunciado – também lutara como soldado nesse mesmo conflito em que perdera um braço[10]; daí seu apelido de "Xavier do Braço Cortado", como se registrou na crônica publicada no jornal *Libertador* em 1889 e transcrita no início desse tópico. O monumento a Sampaio seria uma homenagem pessoal de Xavier ao general com quem dividira o campo de batalha ou haveria interesse em se ligar uma manifestação cultural negra aos cultos cívicos[11] como mais um artifício para perseverar a existência dos congos que, nessa época, eram forçados a se apresentar em praças e terrenos cercados?

De qualquer forma, considerando que o ex-soldado Joaquim Xavier também era "procurador"[12] da Irmandade do Rosário de Fortaleza, observa-se como os sujeitos dessas festas de negros circulavam entre os vários segmentos da sociedade. Xavier era um dos principais personagens dos congos, mas também seu "diretor" e, por conta, disso tinha que "negociar" com a polícia o local e as condições da apresentação; por outro lado, também representava interesses de uma irmandade de "homens pretos" diante do Estado e da Igreja. Nesse contexto, Xavier do Braço Cortado – militar, irmão, ator nos congos –, seria um exemplo do "intermediário cultural" [13] proposto por Michel Vovelle, por ser um sujeito capaz de

Para a localização de ruas, praças e equipamentos públicos ver mapas nas páginas 84 e 85

Legenda

- A — Festas de coroação de reis negros na Irmandade do Rosário (Igreja do Rosário)

- B — Congos de João Ribeiro (ou "Pastoris Africanas"), que se apresentavam na Rua Major Facundo
- C — Congos de João Gorgulho, que se apresentavam na Praça de Pelotas e na Praça dos Coelhos
- D — Congos de Joaquim Xavier, que se apresentavam na Rua Senador Pompeu e na Rua da Boa Vista
- E — Congos de Raymundo Evangelista, que se apresentavam na Praça de Pelotas
- F — Congos diversos

- G — Maracatu do Morro do Moinho (área próxima ao atual bairro Arraial Moura Brasil)
- H — Maracatu do Outeiro (área a partir da Rua 25 de Março, no sentido leste)
- I — Maracatu do Beco da Apartada Hora (área próxima à atual Rua Governador Sampaio)
- J — Maracatu da Rua São Cosmo (atual Rua Padre Mororó)

- S — Áreas (aproximadas) onde foram registrados sambas

26 - Mapa com a Localização Geográfica das Festas do Rosário, Congos, Sambas e Maracatus em Fortaleza, nas Últimas Décadas do Século XIX

transitar entre os mundos que entrecruzavam a festa: diversão, trabalho e resistência cultural.

A capacidade de "trânsito" de sujeitos representantes de uma cultura negra, no caso os congos, ajudava essas manifestações a resistirem ao preconceito, ao controle e à política de reurbanização que tentavam afastar tais práticas para os "subúrbios". De forma geral, a presença (e a resistência) das festas de negros em Fortaleza pode ser visualizada no mapa anterior.

A localização das festas de negros no mapa de Fortaleza é importante porque aponta a diversidade dessas manifestações, bem como certa circularidade entre elas, considerando que muitas vezes ocorriam em tempos e espaços comuns, como os congos que acompanhavam os reis negros na sua coroação na Igreja do Rosário.

Além disso, através do mapa se percebe que as festas de negros ocupavam diversos lugares da cidade. Os congos apareciam mais no eixo representado pelas ruas da Boa Vista e Major Facundo e que atravessava a parte "nobre" da cidade, ligando a Praça do Passeio Público à Praça do Livramento (Carmo). Os maracatus localizavam-se em áreas fisicamente próximas ao centro, mas longe dos "progressos" da reurbanização; eram locais habitados por pessoas pobres, muitas delas imigrantes do interior do Ceará. É preciso considerar que os grupos de maracatus ampliavam sua presença em Fortaleza, quando "desciam" de suas sedes em direção à igreja do Rosário e a outras partes centrais da cidade, nas épocas das coroações de reis negros ou no período do carnaval. Quanto aos sambas, foram registrados em diversos pontos da capital, com destaque para a região localizada a leste do Pajeú, em direção ao elevado conhecido como "Outeiro". [14]

Certamente, a disposição dessas práticas festivas se dava por influência dos sujeitos que as compunham e como resposta ao contexto social em que viviam. Por exemplo, os sambas (perseguidos pela polícia) eram mais ligados ao cotidiano e, quando ocorriam nas ruas e praças principais da cidade, como na Rua do Imperador ou na Praça do Ferreira, tinham um maior caráter de transgressão dos códigos de posturas; com efeito, os "sambistas" tendiam a dar a essas manifestações um caráter efêmero, "organizando-as" de maneira improvisada.

Já nos sambas feitos nas casas (que geralmente começavam ao entardecer e iam até a madrugada), lançava-se mão de outra "tática" de resistência, ou seja, escolhiam-se espaços (habitações), de certa forma,

"isoladas do centro" (pelo Rio Pajeú, por exemplo), mas que ao mesmo tempo permitiam o fácil acesso dos "sambistas". Foi o caso de Bento Rodrigues, em cuja residência, como já visto, constantemente sambavam praças do Batalhão de Infantaria, localizado ali próximo. [15]

Quanto aos congos, é preciso considerar que tinham interesse em atrair o maior número de pessoas (pagantes); daí a importância de ocuparem não apenas espaços de fácil acesso, mas também, onde a manifestação tivesse o máximo de visualização. Foi o caso dos congos sob a direção de Joaquim Xavier e que se apresentavam no primeiro quarteirão da Rua Senador Pompeu e às vezes na Rua da Boa Vista, entre a Praça do Ferreira e a Rua de São Bernardo (atual Rua Pedro Pereira), como se relembra em uma crônica publicada no início do século XX[16].

As apresentações dos autos de rei congo buscavam ocupar locais mais centrais de Fortaleza, o que constituía um outro tipo de desafio para esses sujeitos, pois essas áreas mais *privilegiadas* da cidade era onde estavam edificações públicas e privadas (Passeio Público, Cadeia, Sede do Governo, Clubes Iracema e Cearense) que, de certa forma, simbolizavam a repressão e o preconceito contra as "encenações populares". Por outro lado, era justamente isso que tornava mais intensa a "conquista" do espaço por causa da festa.

Assim, a localização geográfica dessas festas de negros tem como propósito ser mais do que apenas um espalhado de registros colhidos de fontes produzidas há mais de um século[17]. É, pois, uma tentativa de composição de indícios que permitem desenhar uma outra cidade, cujos sujeitos predominantes não vêm da elite política, financeira ou intelectual, mas, sim, de uma população composta por negros (cativos, libertos ou livres), criados (muitos eram ex-escravos), trabalhadores de diversos "ofícios", retirantes, moradores de "casas cachimbo" localizadas nos "subúrbios" ou em áreas pouco privilegiadas pela "modernização" da capital do Ceará.

Com o crescimento urbano de Fortaleza e com a continuidade de uma política de cerceamento às festas de rua, os autos de rei congo foram *empurrados* para locais mais distantes do centro, como a Praça dos Coelhos. Não obstante, conseguiram manter um eixo territorial (ainda que eventualmente) que atravessava a "área central" da cidade, passando pela Praça do Ferreira e tangenciando a Praça de Pelotas.

Ao mesmo tempo em que as festas de negros lutavam para permanecer na cidade de Fortaleza, houve uma maior interligação entre elas, bem como uma intensa circularidade entre seus sujeitos, o que parece

ter fomentado o uso de elementos da festa (os cantos, por exemplo) para se fazer críticas à elite que, em última instância, era a responsável pela política de cerceamento à prática de uma cultura negra.

Veja-se o seguinte verso, que, como já foi comentado, era cantado tanto nos sambas como nos congos:

> Os branquinhos vão dizendo
> Que todo negro é ladrão.
> Os branquinhos também roubam
> Com sua pena na mão. [18]

Ao ser cantada num samba que ocorria nos “subúrbios” da cidade, essa quadra certamente tinha uma dimensão diferente de quando cantada nos congos, ou seja, na presença de um grande público e de diversas origens sociais, ou, ainda, quando era cantada próximo a prédios, como o Palácio do Governo, o que potencializava a dimensão de protesto contra o preconceito sofrido pelos negros, bem como marcava de forma mais impactante a atuação desses sujeitos (negros) numa cidade que, em geral, os negava.

A interligação entre as práticas festivas negras e a circularidade de seus atores também pode ser observada nos cantos proferidos nos autos de rei congo em ruas, praças e terrenos baldios (e cercados) de Fortaleza. Percebe-se que vários deles trazem indícios de conexões entre as manifestações culturais negras na cidade. Seria o caso do verso coletado por Gustavo Barroso, anunciando a entrada do Rei (Congo) no auto.

> Rabeca, viola, pandeiro e maracá
> Viva nosso Rei que já vem dançar.
> Rabeca, viola, pandeiro e maracá
> Viva nosso Rei que já vem dançar!
> Rabeca, viola, pandeiro e maracá. [19]

Maracá de lata era instrumento típico dos maracatus; pandeiro, rabeca e viola eram muito utilizados nos sambas. De certa forma, o tipo de instrumento utilizado também aponta o trânsito desses músicos e cantadores pelas diversas festas de negros; e essa circularidade certamente contribuiu para uma perenização dessas manifestações em Fortaleza.

Talvez isso fique mais bem posto, se exemplificado com o caso do célebre Inácio da Catingueira, cantador conhecido por sua esperteza e

criatividade nas rimas, mas, também, por ter sua identidade ligada a um instrumento típico do samba: o pandeiro[20]. Segundo Rodrigues de Carvalho, o famoso cantador negro Ignácio da Catingueira "era escravo e morreu nesta condição. De cor escura e analfabeto, causava admiração por toda a parte seu talento". [21]

Sem a intenção de confundir cantorias ou desafios com sambas, mas tentando perceber como o samba constituía espaço para se cantarem desafios que muitas vezes remetiam às experiências e às práticas culturais do negro no Ceará, cito a seguir um trecho do embate entre Francisco Romano e Ignácio da Catingueira, coletado por Rodrigues de Carvalho, em que se percebe uma provocação à condição social de Ignácio (escravo) e se canta a liberdade do negro para agir como deseja, mas, também, certa associação das identidades de cantador e de sambista que, no meu entendimento, é assumida inclusive por Romano, ao denominar o local onde vadeia (diverte-se) de "samba", instituição que, em princípio, era uma manifestação cultural de raízes africanas.

(Romano): Negro, me diz o teu nome,
E onde és morador;
Se és casado ou solteiro,
Se és escravo e tens senhor;
Fala com sinceridade,
Que eu quero ser sabedor.

(Ignácio): Em casa do meu senhor
Compro, vendo e faço feira,
Aqui está seu servo e criado
Ignácio da Catingueira.

(Romano): Negro, em tuas pabulagens
Eu não posso acreditar.
Pois eu também tenho negro
Mas não boto a vadiar;
Quando saio prá uma festa,
Negro sai prá trabalhar.

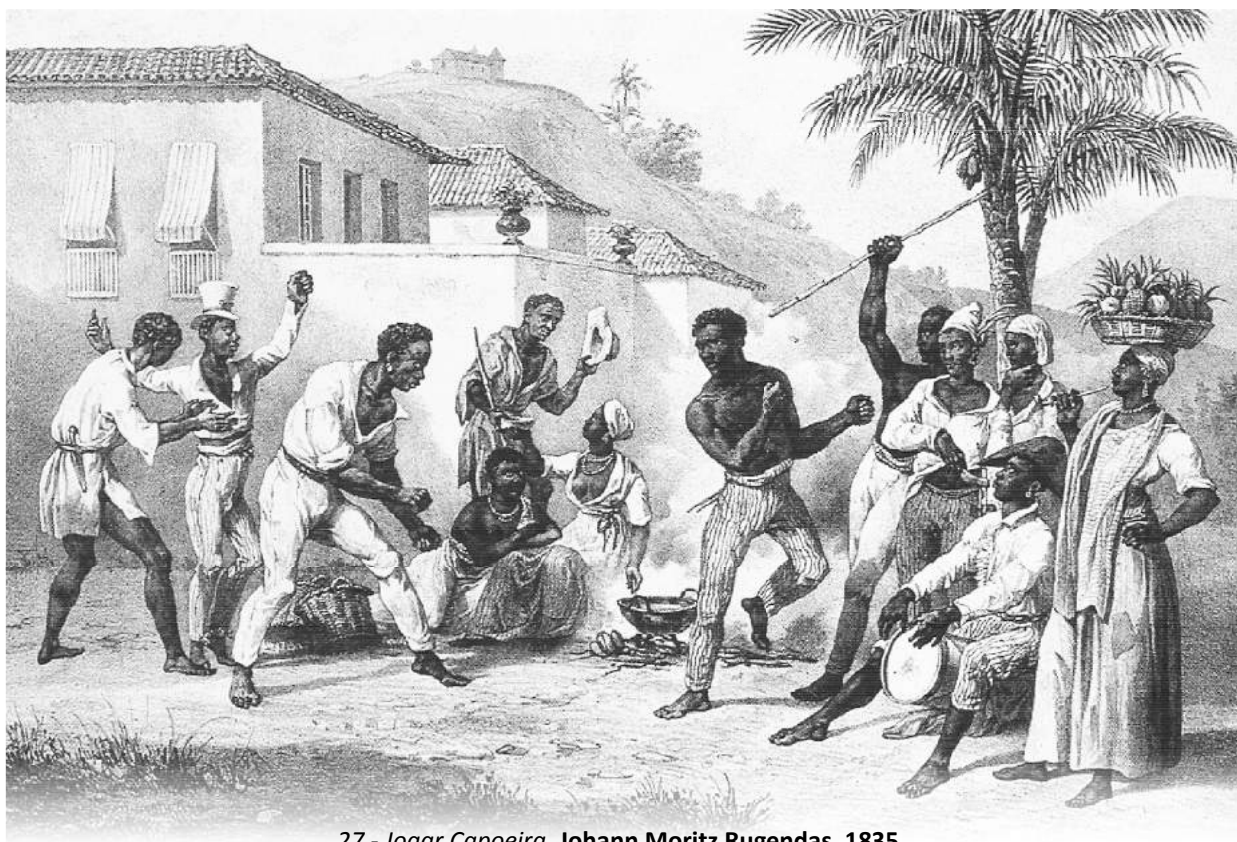
(Ignácio): Seu Romano bem que sabe
Que isso não é bem comum
Meu senhor tem muito escravo,
Seu Romano só tem um.

(Romano): Ignácio, esbarra o pandeiro,
Para afinar a guitarra,
Pois no samba em que eu vadeio
Negro cativo eu amarro;
E se o negro faz-se besta,
Boto na mesa do carro[22].

(Ignácio): Se for à mesa do carro
Seu Romano passa má,
Está no chumbo está na bala,
Está na corda de crauá,
Dá-lhe o preto, dá-lhe o branco,
O negro também lhe dá;
Bato palma à cachorrada,
Pega cão! deixa rasgar.[23]

Há que se lembrar que, a partir da década de 1870, intensificaram-se as correntes migratórias do interior do Ceará para a capital, o que, teoricamente, pode ter contribuído para que cantadores e poetas estivessem ainda mais presentes nas diversas festas de negros, como os sambas, os congos e mesmo nas coroações de reis na Irmandade do Rosário.

A figura do cantador nos sambas e congos (e, mais tarde, "tirador de loas" nos maracatus) tornou-se uma referência importante nas manifestações festivas negras em Fortaleza e no Ceará, até porque a cultura africana reelaborada em terras cearenses passava pela dimensão da oralidade bastante presente na África. Nesse sentido, Paulo Dias destaca a "crença no poder encantatório da fala" em práticas culturais como os desafios, em que "a habilidade artística dos cantadores pode significar poder de sortilégio, manifestando a força mágica da palavra proferida tão respeitada entre os africanos". [24]

Nas festas de negros, cantadores e poetas, não obstante sua origem geográfica e finalidade de suas presenças, eram livres para criarem e cantarem seus versos em público, liberdade que muitas vezes gerava conflitos entre os próprios participantes da festa, como foi o caso descrito por João Nogueira referindo-se ao caso do negro Roqueira. Numa das vezes que foi eleito rei, Roqueira pediu a Antônio Antunes que escrevesse um discurso elogioso para ser lido após a missa solene de coroação. Chegado o momento oportuno, perante à corte e à assistência, o poeta começou a ler os versos exaltando virtudes e qualidades do Roqueira que, sentado no trono, de coroa na cabeça, tendo ao lado a sua Rainha, enchia-se de

27 - Jogar Capoeira. **Johann Moritz Rugendas, 1835**

satisfação e de orgulho diante da "aprovação fingida dos brancos"[25]. O último verso de Antunes, porém, referindo-se ao Roqueira e a sua companheira Marcela, dizia assim:

> Para mostrar que sou Rei
> Marcela me ponha nu
> Toque-me fogo no ...:
> Verão que estrondo darei! [26]

Ainda segundo João Nogueira, Roqueira suportou a gargalha geral dentro da Igreja e "não perdeu o aprumo". Mas, essa não seria justamente a atitude esperada de alguém que incorporava a figura de um monarca? Alguns dias depois, entretanto, o poeta Antunes levou uma grande (e anônima) surra da qual mal podia se levantar. "Era a vingança do Roqueira". [27]

Essa passagem também suscita uma reflexão sobre a participação dos brancos na Irmandade do Rosário, no caso citado, uma participação "fingida", segundo Nogueira. Mas a questão é: o fato de alguns brancos (da elite) participarem de uma confraria de negros como "irmãos por devoção" os transformavam verdadeiramente em confrades?

Talvez a reflexão sobre a noção de grupo proposta por Richard Hoogart[28] e que traz a oposição entre os que estão dentro ("Nós") e os que estão fora ("Eles") ajude a pensar essa questão. Ao que parece, nas irmandades de negros, os senhores/patrões nunca deixaram de ser "Eles", pela própria condição de serem "donos", amos ou patrões de outros irmãos, no caso os cativos/criados/trabalhadores assalariados ("Nós") e não deixaram de tentar exercer seu poder quando achassem que a situação assim o exigia.

Se esses "irmãos brancos por devoção" movimentavam-se entre o universo dos "dominantes" e dos "dominados", também não alteravam o sistema de "dominação" a favor dos negros. Estes, por sua vez, reelaboravam os costumes dos "dominantes", de forma que a corte de um rei negro, por exemplo, certamente tinha diferentes significados para os diversos tipos sociais que participavam da confraria do Rosário, o que aponta a complexidade desse jogo de controle e de resistência traçado no cotidiano das relações entre sociedade, Igreja e a Irmandade do Rosário em Fortaleza.

Da mesma forma, essa diferença no olhar também ocorria com os brancos (da elite) que participavam de sambas, autos de rei congo e de outras festas de negros. Muitas vezes esse estranhamento vinha não desses participantes, mas dos que os viam frequentando tais espaços.

Além disso, a participação de um branco num samba, por exemplo, facilmente se transformava em matéria-prima para críticas. Foi o caso do promotor Pedro Frota, questionado publicamente por um desafeto seu – Valdemiro Moreira – quanto a sua dignidade, relacionando-a ao comportamento do "bacharel Pedro Frota" em um samba:

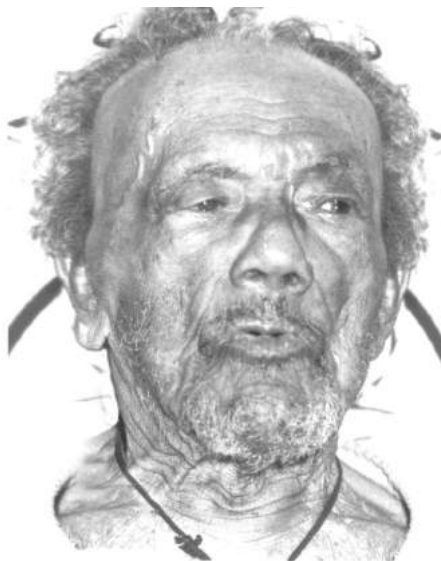
> [...] Quanto a sua dignidade como cidadão, tenho simplesmente a lembrar-lhe: 1º aquelle samba no Riachão, d'onde foi posto para fora por attentar contra o decoro do sexo frágil, por pouco escapando de ser esbofeteado pelo dono da casa! [29]

Mas o preconceito contra as práticas culturais negras vem mais claramente a seguir, quando Valdemiro descreve a figura do promotor público associando-o à imagem de um jogador de capoeira:

> [...] magro de corpo como de espirito, andar entonteado; chapeo que traz a banda, como quem está sempre prompto para o exercicio da capoeiragem, em que deve ser eximio, principalmente com seu bigode retorcido, e a sua figura esguia, como o heroe de Cervantes.[30]

De qualquer forma, a circularidade dos diversos tipos de sujeitos, incluindo-se aí brancos que ocupavam importantes cargos públicos, era uma considerável força que movia as reelaborações pelas quais passavam essas festas de negros. Por conseguinte, os costumes de negros – festivos ou não – foram por vezes ressignificados, até pela questão da sobrevivência de uma cultura negra num contexto de mudanças enfrentado pela sociedade fortalezense nas últimas décadas do século XIX.

Um outro exemplo de prática cultural negra fortalezense constantemente reelaborada são os maracatus. Já no século XIX tais manifestações existiam em Fortaleza, talvez não com todas as *características* de festa de negros trabalhadas até aqui, mas como cortejo que acompanhava as coroações de rei congo na Irmandade do Rosário ou, de acordo com João Nogueira, como grupos de homens que se pintavam de negro e andavam lentamente pelas ruas da cidade na época do carnaval, tocando reco-recos e maracás e cantando: "Aruenda tenda cadê iôiô. A nossa rainha já se coroou." [31]

Entretanto, quando se fala nos maracatus cearenses, geralmente tem-se a ideia de que simplesmente *nasceram* dos existentes em Pernambuco. Esse pensamento provavelmente se liga ao fato de que, na segunda metade da década de 1930, o maracatu marcou presença no carnaval fortalezense, desfilando oficialmente como agremiação carnavalesca o maracatu "Az de Ouro", fundado pelo tecelão negro Raimundo Alves Feitosa[32].

28 - *Raimundo Alves Feitosa*. Fotografia de Kid Júnior, 1995

Importante esclarecer que, antes de fundar esse maracatu, seu Raimundo estivera trabalhando no Recife por três anos. É o que se pode verificar na entrevista concedida ao músico e pesquisador Calé Alencar e ao jornalista Lira Neto do jornal *O Povo*, em maio de 1995, quando Raimundo Feitosa declarou o seguinte:

> Eu criei o 'Áz de Ouro' em 1936, logo que voltei. Um dia, era perto do Carnaval, saí do trabalho e vi as orquestras tocando. Estava com dois amigos que tinham ido comigo tomar umas cachaças. Eu disse pra eles: - 'negrada, eu queria fazer um bloco aqui em Fortaleza, mas tinha que ser um bloco bem bonito, uma coisa que eu vi lá em Pernambuco e gostei muito'. Eles aí perguntaram que tipo de bloco era. Eu respondi: 'Ma-ra-ca-tu!' Eles nem sabiam o que era isso. [33]

Há que se ressaltar, no entanto, que Raimundo Boca Aberta era um negro cearense, descendente de escravos e frequentador dos congos que existiam na cidade de Fortaleza, como se percebe nessa mesma entrevista, quando Raimundo entoou alguns trechos de músicas dos congos quase idênticos aos registrados por Gustavo Barroso na virada do século XIX:

> Penerê, penerô
> Ai penera o milho
> Negro Salvador
> Ai penera o milho
> Negro Salvador
> Ninguém pisa o milho
> Como a Mãe Antônia
> Pisa a noite inteira e não dá uma pamonha. [34]

Ora, ao que parece essa *identificação* de Raimundo Boca Aberta com os maracatus pernambucanos se deu basicamente porque estes tinham as mesmas raízes africanas dos maracatus já existentes no Ceará. Vale lembrar que, pelo menos desde as últimas décadas do XIX, já havia uma intensa circularidade dessas práticas culturais cearenses (os maracatus) com as diversas festas de negros existentes em Fortaleza, como os sambas, os autos de rei congo, as coroações de reis negros no Rosário; além disso, também ocorria a interação entre os diversos tipos sujeitos sociais que frequentavam essas várias manifestações.

Assim, sem querer encontrar nos maracatus uma ancestralidade local e, menos ainda, vê-los como simples continuidade dos congos ou

dos reis que eram coroados na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza, entendo que Boca Aberta e seus amigos só conseguiram "fundar" um maracatu, em 1936, porque muita gente na cidade já era familiarizada com um cortejo de reis negros, ou seja, já existia um conhecimento comum dessa prática cultural negra dentro da sociedade onde ela passava a ocorrer.

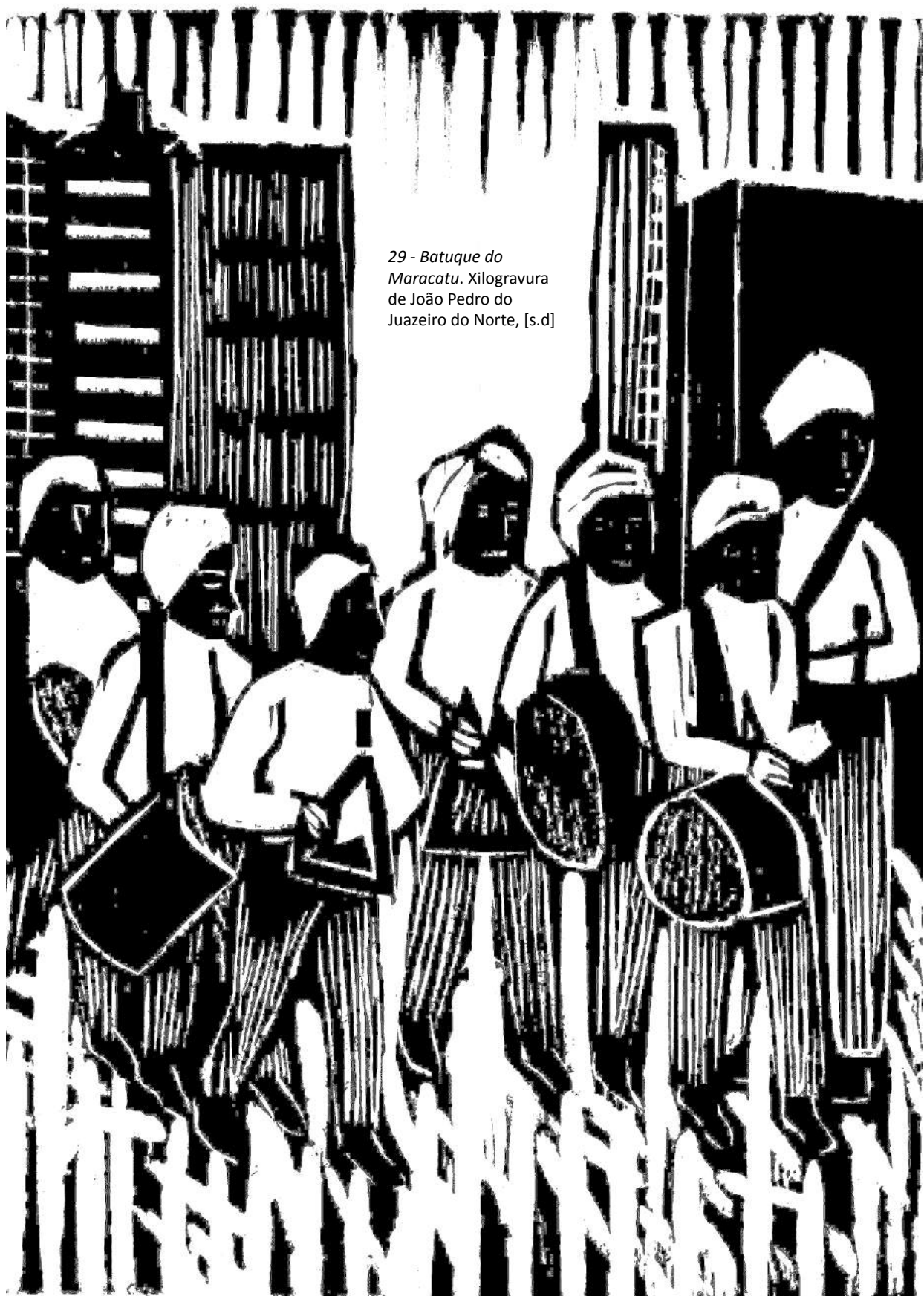
Em outras palavras, haveria uma "consistência cultural", no dizer de Gilberto Velho[35], que deu uma espécie de lastro a essa *reinvenção* dos maracatus em Fortaleza. Foi assim que o maracatu, incorporado a uma festa maior – o Carnaval – saiu, de acordo com Raimundo Feitosa, no primeiro ano com apenas 42 pessoas e no segundo com 80. "No quarto carnaval já eram mais de 500". [36]

Ante o exposto, negar uma *originalidade* aos maracatus cearenses e entendê-los como simples cópias daqueles constituídos em Pernambuco, não seria um preconceito e mesmo uma negação da cultura negra que existia e existe em Fortaleza? Ademais, atribuir o "25 de Março", data da "libertação" e/ou "redenção" dos escravos no Ceará, como Dia do Maracatu[37], não representaria mais uma "data cívica" escolhida por uma elite política ("Eles") que assume um papel paternalista diante dos negros enquanto sujeitos de sua própria história?

Em outras palavras, escolher o 25 de Março como o Dia do Maracatu, no contexto das "comemorações do centenário da Abolição no Ceará", não seria novamente associar o negro ao escravo e seguir aquela "lógica perversa" dos antigos abolicionistas e membros do Instituto Histórico? [38]

É preciso considerar, por outro lado, que, se essas datas foram apropriadas por alguns praticantes de uma cultura negra no Ceará, certamente também foram ressignificadas por esses sujeitos que viram nelas algum ganho sociocultural para o grupo do qual fazem parte.

Ademais, as festas de negros e sua inerente força criativa foram poderosos instrumentos pelos quais se revelou a capacidade de os negros constantemente praticarem uma cultura não dependente de "incentivos" das autoridades, e mesmo produzirem uma identidade cultural que transpôs preconceitos, cerceamentos, perseguições da polícia; enfim, todas as dificuldades presentes na dinâmica socioespacial e histórica da cidade de Fortaleza.

Obviamente, que essa criatividade sempre presente nas festas de negros permitia-lhes um frequente reelaborar-se, gerando muitas vezes múltiplos significados, mas que, por outro lado, reapresentavam uma cultura negra de raízes africanas e mesmo geravam uma identificação entre

29 - Batuque do Maracatu. Xilogravura de João Pedro do Juazeiro do Norte, [s.d]

os praticantes dessas festas. Certamente, alguns elementos da "cultura dominante" (europeia) também eram apropriados, mas isso não ocorria sem uma ressignificação dos mesmos e não impedia que uma cultura negra fosse constantemente constituída através de manifestações como os congos, sambas, maracatus. E, ao que parece, essa *criatividade reelaboradora* tem sido característica imanente às festas de negros até os dias atuais.

Além do mais, essa mistura de elementos culturais diversos nas festas de negros, bem como a circularidade de seus sujeitos, certamente contribuíram para a formação de um terreno favorável para a dinâmica da criação, sendo esta entendida aqui segundo Denys Cuche:

> A criação consiste em uma nova disposição de elementos preestabelecidos cuja natureza não pode ser modificada. Esses elementos são resíduos, fragmentos, restos que, pela bricolagem vão constituir um conjunto estruturado e original. A inserção destes materiais neste novo conjunto, ainda que não transforme a sua natureza, fará que eles digam algo difrente do que eles diziam antes: uma nova significação nasce desta disposição compósita final.[39]

Nesse processo criativo, além de uma identidade cultural, também é possível perceber uma identidade étnica de raiz banta entre as diversas manifestações culturais, não apenas nos sambas e nos congos, já abordados neste trabalho, mas, também, nos maracatus que existiam em Fortaleza. [40]

Ademais, as festas de negros – incluindo-se aí gradativamente os maracatus, que se incorporam a uma festa maior, o Carnaval –, eram práticas culturais que oscilavam entre "aquilo que permanece" e "aquilo que se inventa". Michel de Certeau defende que nas lentidões, latências, irrupções, desvios e outras margens de inventividade é que a cultura transparece como:

> [...] uma noite escura em que dormem as revoluções de há pouco, invisíveis, encerradas nas práticas -, mas pirilampos, e por vezes grandes pássaros noturnos, atravessam-na; aparecimentos e criações que delineiam a chance de outro dia. [41]

Com efeito, era a constante e criativa reelaboração das festas de negros promovida por seus sujeitos, nem sempre (re)conhecidos como um Joaquim Xavier (o Xavier do "braço cortado") ou um João Gorgulho ("dono" dos congos que se apresentavam na Praça de Pelotas e na Praça

dos Coelhos), que possibilitava a essas manifestações culturais afro-brasileiras "delinearem a chance de outro dia".

Embora muitos memorialistas escrevessem, na virada do século XIX, que tais práticas estavam "desaparecendo", elas permaneceram em Fortaleza, sendo os maracatus, que vivem "de um constante reinventar-se"[42], com suas cortes de negros e seus elementos simbólicos (por vezes sagrados), instituições que bem (re)apresentam esses "antigos festejos" tão comuns na Fortaleza de outrora.

3.2 – A Corte Negra em Fortaleza: irmandade, congos e maracatus

Em fins da década de 1970, a Fundação Nacional de Arte, órgão ligado ao então Ministério da Educação e Cultura, apoiou uma campanha em "Defesa do Folclore Brasileiro" que tinha entre seus objetivos promover registros, pesquisas e levantamentos sobre o folclore no Brasil. Vários pesquisadores se empenharam nesse projeto que, no Ceará, ficou ao encargo de Florival Seraine; o resultado desse trabalho foi publicado no ano de 1978[43].

Dentre as várias proposições feitas por Seraine, importa destacar sua observação quanto aos "componentes culturais" de que "a influência africana no Ceará, não só física como cultural, já tem sido reconhecida como pouco marcante". Mais adiante, embora Seraine admita que os congos fossem "autos populares, de reconhecidas origens afras", defende que os maracatus, "que atualmente desfilam nos carnavais cearenses", foram "importados do Recife". Ainda, comparando as influências deixadas pelas "etnias cearenses", Seraine afirma que, "culturalmente, o lusitano deixou, sem dúvida, quantidade maior de elementos integrantes do patrimônio folclórico regional". [44]

Pelo que foi exposto até agora nesta pesquisa sobre as festas de negros, parece-me que são infundadas as afirmações de Seraine quanto a pouca influência cultural negra no Ceará. A intenção aqui não é quantificar determinadas "heranças" (africanas) na constituição de uma "cultura cearense", mas tentar evidenciar que a negação de que o maracatu seja cearense é mais uma forma de repetir aquele discurso preconceituoso de uma "intelectualidade" cearense das últimas décadas do XIX, no qual é negado ao negro um papel de agente político, social e cultural na história

do Ceará e, a partir daí, analisar a presença da corte negra presente nos maracatus fortalezenses, mas, também, nas coroações de reis negros na Irmandade do Rosário da Capital, bem como nos autos de rei congo que se apresentavam nas ruas, praças e terrenos baldios de Fortaleza até o início do século XX.

Em outros termos, a proposta desse tópico é analisar o *deslocamento* da corte da Irmandade do Rosário, e também dos congos, para os maracatus, considerando as reelaborações de seus elementos constituidores, mas que vão permitir (re)apresentar essa corte negra em Fortaleza já no século XX. Nesse sentido é preciso contrapor-se à visão "folclórica" de estudos como o de Florival Seraine, e mesmo ao olhar nostálgico dos memorialistas que descrevem "algo que não existe mais", e tentar perceber como essa corte negra não permaneceu estática em determinados espaços (Rosário, congos, maracatus), mas, sim, foi-se reelaborando, permitindo a inclusão de novos elementos, constituindo, enfim, num costume de negros que vem se fazendo presente em Fortaleza desde pelo menos meados do século XIX.

É importante considerar ainda, que a presença contínua de uma corte negra em Fortaleza, independentemente do tempo em que ocorre – festa do Rosário, ciclo natalino ou no Carnaval –, ajuda a perseverar elementos culturais de raízes africanas, certamente ressignificados, mas que vão permitir a esse desfile de uma corte liderada pelos "reis congos" ser uma "tradição" negra que perdura na cidade.

Mas, não me refiro aqui àquela "tradição inventada" sobre a qual alerta muito bem Eric Hobsbawm, ou seja, como instrumento ideológico das elites políticas e intelectuais que visam inculcar valores e normas de comportamento por meio da repetição, implicando numa continuidade do passado[45].

A propósito, no caso dos maracatus cearenses, essa "tradição inventada" não estaria mais ligada a interesses turísticos do que ao significado que essas manifestações culturais poderiam ter para os diversos segmentos sociais cearenses, particularmente para os componentes desses grupos?

Vale trazer aqui a pesquisa de Franck Ribard que, estudando as manifestações negras no Carnaval de Salvador, entende que "os elementos culturais tradicionais aparecem não só como vetores e portadores privilegiados das mensagens destinadas ao grupo, à comunidade e aos 'outros' segmentos da sociedade", mas, também como uma tradição dinâmica, aberta a influências externas, que se reinventa através do processo de criação, sem deixar, no entanto, de representar um marco do Mundo negro na Bahia. [46]

É nesse sentido, pois, que entendo uma "tradição" cultural negra em Fortaleza, onde, através do cortejo dos reis congos, é possível perceber heranças africanas, bem como uma série de inovações, mudanças, movimentos, (re)criações de elementos da corte negra e no seu cortejo, mas que também, (re)apresentam sempre a história e os costumes dos negros no Ceará.

Observe-se, portanto, que no estudo dos costumes faz-se necessário considerar o que estes podiam significar para os sujeitos, capazes de reinterpretá-los. Sigo aqui a linha de pensamento de Edward Thompson, para o qual "longe de exibir a permanência sugerida pela palavra 'tradição', o costume era um campo para mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes". [47]

Nesse contexto, podem ocorrer mudanças, mas, também, certas "continuidades". No maracatu "Az de Ouro", fundado por Raimundo Alves Feitosa em meados da década de 1930, havia um cortejo régio comandado por rei e rainha negros, acompanhado de "batuque", cantando loas com referências a uma África ancestral e/ou a Nossa Senhora do Rosário; o que era uma composição pouco distante de antigos costumes cearenses, como os congos e os maracatus. [48]

Mas o que eram esses cortejos de maracatus presentes na Fortaleza do século XIX? A partir de descrições feitas por memorialistas é possível vislumbrar não apenas aspectos ligados a vestimentas, letras das loas, instrumentos musicais, mas, também, indicações de estranhamento e do preconceito que havia contra essas manifestações. Observa-se isso nos escritos de Gustavo Barroso, quando ele relembra os maracatus, num tópico denominado "No tempo dos papangus":

> Deram-me uma máscara de palhaço que ponho à cara e falo fanhoso, fazendo medo aos meninos menores do que eu. É uma forma de vingar-me do pavor que me fazem os maracatus do Outeiro ou do morro do Moinho, quando descem pela cidade. São duas filas de negros cobertos de cocares escuros, com saiotes de penas pretas, dançando e cantando soturnamente ao som dos batuques e maracás, uma melopéia de macumba: 'Teia, teia de engomá! Nossa rainha mode coroá! Vira de banda! Torna a revirá!' Corro e vou esconder-me até não mais ouvir o som do ganzá e do batuque do maracatu. São as duas cousas que mais me apavoram: o maracatu e o corredor de entrada do nosso sobrado, à noite. [49]

Pela descrição, percebe-se que os maracatus fortalezenses de fins do século XIX vinham de áreas não muito distantes do centro, mas pouco (ou nada) privilegiadas pela reurbanização pela qual passara a capital do Ceará. Não obstante, oriundos do Outeiro (atual Aldeota), do Morro do Moinho (por trás da estação João Felipe) ou de outros locais da cidade, esses cortejos de negros seguiam cantando e dançando ao som de tambores (batuque) em direção à Igreja do Rosário onde havia a "tradicional" coroação de reis congos. Interessante que, nesses cantos dos maracatus citados por Barroso, aparece a coroação não de um rei, mas de uma rainha. Não seria essa uma referência à rainha Ginga, que tanto se destacou na história de Angola? De certa forma, isso apontaria mais uma abertura no leque da cultura de raízes africanas praticada pelos negros cearenses.

Além disso, no trajeto, certamente os maracatus eram vistos por todo o tipo de gente, boa parte com aquele olhar preconceituoso de "estranhamento" como o de Barroso. Provavelmente também por isso, os maracatus escolhiam o período de carnaval, em que a liberdade de expressão certamente era menos cerceada.

Mas, talvez os maracatus ainda sejam como um corredor escuro de um velho sobrado, parecendo exóticos ou misteriosos para muita gente que os veem como "folclore", principalmente quando se tornam espaços para práticas culturais negras como a coroação de reis negros ou mesmo para trazer à tona elementos da cultura (brasileira) de influência africana. Por exemplo, a inclusão nos cortejos de representações que acenam para o campo do sagrado[50], como os orixás, os pretos velhos e as calungas.

Novamente, vale ressaltar as similitudes de elementos presentes nos congos e nos maracatus a fim de apontar como essas práticas culturais negras dialogavam e até convergiam entre si. Veja-se, como exemplo, um canto dos congos, onde Raimundo Alves Feitosa entoava os seguintes versos:

> Boneca preta do maracatu
> Boneca preta do maracatu
> Ela vem de Luanda
> De saia rodada
> Pisou no terreiro
> Caiu na congada (...) [51]

Por esse canto, gravado no ano de 1943, mostra-se a proximidade e mesmo a confluência das manifestações negras em Fortaleza[52]. A bone-

ca preta do maracatu (calunga), vinda da capital angolana (atravessou o Oceano Atlântico), dançava nos congos e nos maracatus. Era, pois, essa iniciativa de trazer elementos de raízes africanas, somada à força criativa dos sujeitos dessas festas, que, enfim, impulsionava um constante reelaborar de uma cultura afro-cearense, que, no meu entendimento, possibilitou a perpetuação de práticas culturais negras na cidade, e que chegam aos dias atuais em boa parte amalgamadas (mas não cristalizadas) nos maracatus.

Além disso, a presença de certos elementos permite perceber certas dimensões dessa sobrevivência da cultura negra em Fortaleza. É justamente o caso da calunga, conduzida nos cortejos de maracatus. Segundo Nei Lopes, "kalunga" é termo multilinguístico banto "que encerra ideia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte".[53] Já de acordo com o *Dicionário Lello Universal*, "calunga" seria um rio de Angola (Benguela), afluente do Coporolo; sendo a palavra também utilizada no Brasil com sinônimo de "boneco". [54]

Na Fortaleza de fins do século XIX, "calungas" feitas de borracha e/ou de folha-de-flandres (lata) eram vendidas em casas comerciais da cidade[55]; "calunga" também significava bonecos de brinquedo, como escreve Gustavo Barroso, ao se referir a sua infância, quando montava "presépios de sombras com calungas de papelão que se moviam". [56]

Até aí, percebe-se que "calunga" era uma palavra de origem banto utilizada por munícipes fortalezenses para se referir a uma boneca ou a um boneco. Mas, "calunga" também era empregado com tons pejorativos, inclusive com sentido que tocava o mundo do sagrado, quando se queria atingir um adversário político.

Para ilustrar, pode-se trazer à baila o caso da guerra política através dos jornais, travada entre Rodrigues Júnior e João Brígido, tendo este sua imagem associada desde a um negro "banda forra" que frequentava divertimentos como o boi e os congos[57] até a um "africano calunga" que devia ser "julgado por seu igual, por seu par (...) o Diabo, preto como ti-Brijo, julga os negros". [58]

A despeito do real sentido das "acusações" entre a elite política cearense, elas deixaram pistas que apontam a "calunga" não apenas como uma simples boneca vendida no comércio; mas, também, como elemento cultural de origem africana que se referia a um campo sobrenatural, visto este com um olhar carregado de preconceito e que relacionava a calunga, o negro e o diabo.

A questão é que, se havia uma leitura deturpada por parte da "elite política", isso também apontava que a calunga era reconhecida enquanto elemento simbólico pela sociedade fortalezense da época, em que certamente assumia significados múltiplos. Nos cortejos de maracatus, provavelmente representavam o poder dos reis negros (congos) coroados na Irmandade do Rosário.

É o que defende Alberto da Costa e Silva nas suas pesquisas sobre a "calunga" na África e sua "sobrevivência" no Brasil.

> A boneca, com o seu nome, atravessou o Atlântico e sobrevive nos maracatus brasileiros. O maracatu é uma forte reminiscência dos préstitos reais africanos. (...) Sabe-se que no passado, se ligava à coroação dos reis do Congo, eleitos pela escravaria. E pode-se cogitar que representasse, até mesmo sob o disfarce da eleição ou da aclamação, a persistência de estruturas de poder africanas no Brasil. [59]

Ainda segundo Costa e Silva, na África a calunga era fonte de poder político e de uma organização social fundada na terra ou num território específico, e não necessariamente baseado apenas na estrutura de parentesco, trazendo como exemplo outros grupos, como o dos rapazes da mesma faixa de idade que eram iniciados e circuncidados juntos e depois conservavam o contato entre si; o grupo dos adivinhos e curandeiros que viajavam pelas aldeias sendo recebidos por seus pares com consideração e homenagens; ainda, o grupo dos caçadores, que conheciam entre si sinais secretos e formavam uma comunidade esotérica que ultrapassava as fronteiras da linhagem e do idioma. "Um grande caçador não era somente hábil no manejo da arco e da flecha, mas sobretudo pelos seus poderes mágicos. Tinha sob seu poder discípulos com os quais estabelecia uma relação de autoridade e respeito". [60]

Por outro lado, Alberto da Costa e Silva chama a atenção de que em muitos rios africanos e em seus afluentes, viviam as calungas, representadas por bonecas de madeira, cada uma delas guardada por uma linhagem, "cujo chefe conhecia o segredo da comunicação com as forças espirituais que a boneca continha", estabelecendo-se, assim, uma hierarquia entre os vários guardiões das calungas, alguns dos quais se transformaram em reis. "O custódio da estatueta do rio principal era mais importante do que os dos riachos tributários, a graduação e a autoridade fazendo-se conforme a hidrografia". [61]

23 - Negra com a Calunga. Xilogravura de João Pedro do Juazeiro do Norte, [s.d]

Percebe-se que, além de representar uma extensão de água, a calunga era a fonte da autoridade e do poder do chefe ou rei que detinha sua custódia. Robert Slenes, em um interessante artigo sobre a África "descoberta" no Brasil pelos africanos que foram obrigados a empreender uma viagem sem volta para o outro lado do Atlântico, no contexto da escravidão moderna, amplia essa discussão sobre o significado da calunga.

> Kalunga também significava a linha divisória, ou a 'superfície', que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto, atravessar a kalunga (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletiva como a de um espelho) significava 'morrer', se a pessoa vinha da vida, ou 'renascer', se o movimento fosse no outro sentido. [62]

Com efeito, a presença da calunga nos maracatus ou em outras manifestações culturais negras apontava indícios de uma religiosidade de raízes africanas, muitas vezes vista com o viés do preconceito, como se percebe nos relatos de alguns memorialistas que enxergavam nessas práticas formas de "macumba"[63].

Considerando a presença de maracatus nas coroações de reis negros realizadas pelas confrarias do Rosário, é possível pensar que havia uma troca cultural entre essas práticas negras. Veríssimo de Melo, estudando a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos como reação contra aculturativa dos negros, defende:

> Na verdade, além de sua aparente significação católica, N. S. do Rosário seria para os negros transposição do ídolo de sua religião primitiva. Talvez Iemanjá, para os sudaneses, principalmente. Ou a boneca, para os bantos, ídolo que sobrevive nos maracatus. Não podendo adorar seus deuses publicamente (...) os escravos se filiavam às irmandades católicas, onde podiam, tranquilamente, pelo processo que mais tarde se chamaria de sincretismo, adorar nos santos da Igreja católica os seus ídolos africanos. [64]

Num contexto em que era negado aos negros (escravos e livres) praticarem uma cultura de raízes africanas, a confraria do Rosário era espaço para solidariedade e sociabilidades diversas; mas, a festa de coroação de reis negros (congos) no Rosário constituía forma especial de resistência, pois, através desses "folguedos" praticados "inocentemente"[65], elemen-

tos europeus (Nossa Senhora, por exemplo) eram apropriados, ressignificados e misturados com elementos de origem africana, gerando um catolicismo de tons afro-brasileiros.

O antropólogo Sérgio Ferretti, estudando a presença do "catolicismo popular" nas religiões afro-brasileiras, entende que:

> Para o negro brasileiro a aceitação do catolicismo em sua forma popular foi o caminho disponível numa sociedade dirigida por brancos católicos e onde a inquisição vigorou até inícios do século XIX. Nos dias de festas de santos os senhores permitiam que os escravos organizassem seus batuques e, a partir daí, a religião africana construiu um espaço que foi preservado até hoje, com adaptações e características regionais diversas. [66]

Ante o exposto, uma questão a se pensar é a possível função mágico-religiosa ou sagrada da calunga no cortejo de maracatu. Para Mário de Andrade, que estudou no início do século XX a calunga nos maracatus, a boneca era "idolo, feitiço e apenas objeto de excitação mystica, e ainda symbolo politico-religioso de reis-deuses". [67]

Para ilustrar suas afirmações quanto ao sentido religioso da calunga nos maracatus, Mario de Andrade comenta, por exemplo, o ritual observado em Recife, antes da partida de um grupo para o desfile nas ruas.

> A Dama do Passo sae da séde carregando a Calunga e entra no cordão. Emquanto isto o pessoal vai entoando a melodia choreographica propria da Calunga. Ao chegar dentro do cordão, a Dama do Passo entrega a Boneca a uma das 'baianas', que com ella dança um boccado e entrega a outra 'bahiana'. E assim a Calunga passa de mão em mão. [68]

Vale ressaltar que Raimundo Alves Feitosa, o fundador do maracatu fortalezense Az de Ouro, estivera no Recife nesse mesmo período (início da década de 1930) em que Mário de Andrade empreendia estudos sobre os maracatus pernambucanos, inclusive no que se referia à presença e função religiosa da calunga nesses grupos. Muito provavelmente Raimundo e Mário nunca se encontraram ou souberam da existência um do outro, mas ambos perceberam um sentido sagrado nos maracatus.

Veja-se o comentário de Raimundo Feitosa sobre sua experiência no Recife e a sua visão sobre o que eram os maracatus:

> Meu patrão foi embora pra Pernambuco com a família toda. Ele pelejou para me levar junto e no começo eu não queria (...) Fomos de navio, um navio grande, um negócio bom mesmo. Cheguei em Recife e vi aquela animação, o pessoal dançando no meio da rua (...). Acompanhei três carnavais seguidos. Tinha blocos, clubes, frevos e macumba. Esse último aí, a macumba, é o maracatu. Foi de quem eu me engracei mais. Acompanhava os blocos de sete horas da manhã até o final da tarde. Depois eu ia pra casa, jantava e esperava o maracatu passar. Aí caía na dança até as quatro horas da madrugada. Ia pra casa, tomava banho e voltava pra festa. [69]

Raimundo Feitosa se referia aos maracatus pernambucanos como “macumba” usando uma terminologia referente ao Ceará, mas não com o sentido pejorativo e de estranhamento relatado por Gustavo Barroso ao se referir aos maracatus cearenses, como já foi visto, mas como uma manifestação cultural de raízes africanas que lhe era familiar. Seu “engraçamento” pelos maracatus (ou macumbas) certamente vinha de vivências anteriores em Fortaleza, levando-o a (re)criar um maracatu ao retornar para a terra natal.

É preciso considerar, portanto, que essa dimensão do sagrado existia nos maracatus fortalezenses desde pelo menos o século XIX e não foi “importada” do Recife. Ademais, tal dimensão atravessou mais de um século e, na contemporaneidade dos maracatus que (re)existem em Fortaleza, como o Az de Ouro, a calunga “traduz o elemento religioso do grupo, simboliza a força e o poder”. [70]

Assim, entendo que os maracatus não “evoluíram” a partir dos recifenses, mas, sim, ambos foram experiências paralelas e próprias de seus sujeitos em cada uma dessas cidades, embora muitas vezes enfrentando o mesmo tipo de preconceito (como a pressão pelo fim da coroação de reis e rainhas negros na Igreja do Rosário[71]), o olhar de estranhamento por parte de muitos munícipes, o pouco apoio (e às vezes cerceamento) do poder estatal, e outras tantas dificuldades enfrentadas por aqueles – em geral trabalhadores de condição mais humilde e sem grandes recursos financeiros – que faziam (e fazem) os maracatus acontecerem enquanto espaço para a prática de uma cultura negra.

Há que se destacar, nesse processo de construção histórico-cultural das manifestações negras, que predominava no Ceará (e mesmo no Brasil) o preconceito contra práticas religiosas não identificadas como católicas, ou melhor, não inseridas no “tradicionalismo católico”. Nesse contex-

to, não foram cerceadas apenas práticas negras, como a coroação de reis congos (que, de certa forma, representavam uma identidade ancestral interligando o poder do monarca negro com o sagrado) nas confrarias do Rosário, mas, também, práticas espíritas e protestantes.

Ainda nos tempos do Império, o protestantismo era condenado abertamente, como exemplifica a "denúncia" publicada no jornal *Libertador* de que a Congregação Presbiteriana realizava cultos públicos "nos Domingos as dez da manhã e nos Domingos e quarta-feira ás 7 horas da noute, a rua do Senador Pompeu n. 59", contrariando, segundo a mesma publicação, o artigo 276 do Código Criminal, que proibia "celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião, que não seja a do Estado". [72]

O preconceito religioso e as tentativas de controle continuaram mesmo com o advento da República e a legislação[73] decorrente que determinava a separação entre Estado e Igreja. Veja-se o caso do ataque ao espiritismo promovido pelo jornal católico *A Verdade*, em 1898.

> O ESPIRITISMO
> Entre os erros e superstições com que o espirito das trevas tenta enganar a bôa fé de muita gente e laçar a humanidade nas malhas de sua rêde, enredando-a no intrincado labyrintho de seos tenebrosos fins, figura modernamente o espiritismo. Essa seita meticuloza e maldita que tem feito a infelicidade de muitos individuos, tornando-os idiotas ou doidos, acha-se infelizmente introdusida nesta capital. [74]

Na Fortaleza das últimas décadas do XIX, mesmo religiões de origem europeia, teoricamente menos *estranhas* (por conta da influência cultural da Europa sobre a elite local), eram "denunciadas"; há que se considerar, portanto, que uma religiosidade de influência africana, inclusive as mais recentes, como a Umbanda ou o Candomblé, e mesmo práticas como os "maracatus", sofreram (e sofrem) uma carga de preconceito muito mais intensa. Daí a percepção distorcida por parte de memorialistas como Gustavo Barroso de enxergar o maracatu como "macumba", no sentido pejorativo, e não como uma manifestação (e resistência) cultural negra que podia constituir espaço para o sagrado e para a conquista – ainda que provisoriamente – de territórios (físicos e simbólicos) na cidade.

Ao irem para as ruas e ocuparem espaços físicos, os maracatus não apenas se colocavam em relevo enquanto manifestações culturais do negro na sociedade fortalezense, mas, com a carga representativa de seus

elementos componentes, abriam uma via simbólica através da qual faziam com que muitos munícipes absorvessem – ainda que preconceituosamente e não necessariamente de forma racionalizada – signos que transmitiam experiências negras de raízes africanas na capital do Ceará.

Em relação a isso, cabe aqui a reflexão de Mircea Eliade para o qual o sagrado – retirado da vida religiosa propriamente dita – permanece vivo através do simbolismo. Além disso, "um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se a um ser humano integral, e não apenas à sua inteligência". [75]

Ainda quanto à dimensão do sagrado presente nos maracatus, representada através de elementos como a calunga, simbolizando a transição da vida para a morte e a ida para outra vida, é importante destacar a ligação do maracatu com outra manifestação cultural afro-brasileira – os "cucumbis" [76].

Segundo Melo Morais Filho, quando se examinava as "províncias" (estados) "do Norte" (nordeste), não se podia deixar de observar "grupos de negros, vestidos de penas, tangendo instrumentos rudes, dançando e cantando, que, nos dias de festas populares, percorre as ruas das grandes cidades e pequenos povoados (...)" aos quais "o povo da Bahia denominou de Cucumbis, e o das demais províncias – de Congos". [77]

No caso de Fortaleza, é interessante lembrar as considerações de João Nogueira, para o qual, "os antigos Congos" da capital do Ceará eram diferentes dos cucumbis da Bahia e do Rio de Janeiro. No entanto, o próprio Nogueira (leitor do supracitado texto de Morais Filho) faz uma descrição de manifestações culturais fortalezenses muito próximas aos cucumbis do "sul" do Brasil, quando se refere aos congos e mesmo a alguns tipos de maracatus que "se apresentavam com tangas e cocares de penas". [78]

Há que se ressaltar que o uso de penas pelos maracatus citados por Nogueira não seriam propriamente uma influência indígena sobre os costumes africanos (e descendentes) no Brasil, mas, uma reelaboração dos mesmos utilizando-se, inclusive, elementos indígenas.

Como já alertou Edison Carneiro, os cucumbis – "auto de inspiração angolense tecido em torno de uma tragédia ocorrida durante a festa de circuncisão" – foram gradativamente incorporando costumes tupis (segundo Carneiro, os caboclinhos seriam uma forma moderna dos antigos cucumbis). Entretanto, Edson Carneiro lembra que na África o negro "também se enfeitava de peles e penas de animais". [79]

Observa-se, portanto, que os cucumbis eram práticas de raízes africanas e apresentavam um caráter de sagrado, não apenas por ter sua cena principal girando em torno da questão da morte (do mameto) e da volta à vida, bem como dos poderes do "feiticeiro" capaz de dominar esse ciclo, mas, também, por trazer em seus cantos elementos como a calunga[80].

Vale destacar, ainda nesse contexto de elementos que representavam o sagrado, o uso de máscaras e/ou pinturas por componentes de manifestações culturais negras diversas, como os congos, os cucumbis e os maracatus, exercendo uma função social, mas, também, reverenciando antepassados (culto aos ancestrais). [81]

32 - *Máscara Africana* (reverenciava os ancestrais e se ligava ao sagrado).

Marina de Mello e Souza, analisando a descrição feita pelo botânico francês Francis Castelnau sobre uma coroação de um rei negro (congo) em uma confraria do Rosário em Minas Gerais, em meados do século XIX, destaca a dificuldade de o estrangeiro perceber o significado do uso de uma máscara preta pelo rei. Para Castelnau, era como se o rei "tivesse receio de que a permanência no país lhe tivesse desbotado a cor natural". Sobre esse mesmo aspecto, Mello e Souza, destaca que, juntamente com os trajes e adereços (coroa e cetro) reais – insígnias familiares ao espírito europeu e facilmente identificadas a posições de mando –, juntavam-se o guarda-chuva (pálio) e a "máscara preta, distintivos do poder nas tribos africanas; esta, associada aos poderes mágicos dos sacerdotes". [82]

Em Fortaleza, os maracatus que saíam às ruas da cidade na década de 1880, de certa forma usavam "máscaras", pois seus componentes tinham o costume de fazerem pinturas (negras) do rosto. Como já foi comentado, João Nogueira relata desfiles desses maracatus cujos componente tocavam reco-reco e de maracás, cantando: "Aruenda tenda cadê ioiô. A nossa rainha já se coroou". Mas, além disso, Nogueira também descreve como eram esses grupos:

> Outro grupo que aparecia uma vez ou outra era o dos *Maracatus*. Formados só de homens vestidos de mulher, saias brancas e cabeções de renda, traziam o corpo e o rosto pintados de negro. À simples vista pareciam africanos. Não dançavam, andavam lentamente, pelas ruas. [83]

Interessante notar que Nogueira não conseguiu enxergar dança onde havia uma dança cadenciada por passos lentos. De qualquer forma, a descrição dos maracatus feita por João Nogueira aproxima-se da ideia de outras manifestações negras, como a coroação de reis (congos) negros; os cucumbis (cujos autos traziam um caráter sagrado, ligado à morte) incorporados às procissões fúnebres realizadas para os filhos de reis africanos falecidos no Brasil[84]; e às cambindas, nas quais seus participantes se pintavam de preto e desfilavam solenemente pelas ruas[85].

Gustavo Barroso, referindo-se aos maracatus fortalezenses de fins do século XIX, descreve-os como dezenas de "individuos" que formavam duas filas, conduzidos por um tocador de ganzá ou maracá de folha de Flandres, numa dança que "recorda a funebre cerimonia de enterro de um chefe dahomeano". [86]

Esse sagrado ligado à morte foi observado por Barroso nos maracatus, mas, novamente, com o viés do preconceito:

> O 'maracatú' é mais apavorador do que grotesco. Ao avista-lo, os meninos correm, gritando com medo, escondendo-se nas casas, tal o aspecto lugubre dos robustos figurantes trajados de negras, com os seus enormes ouropeis e a sua dansa funebre. [87]

Percebe-se, portanto, que em Fortaleza os maracatus representaram um diálogo entre manifestações negras próximas, como cortejos de reis e rainhas negros (congos), as cambindas, que tinham o costume de se pintar de preto (uso de máscara), e os cucumbis, que encenavam o renascimento do príncipe morto.

A recriação dos maracatus, na década de 1930, parte dessas e de outras *matérias-primas* que há tempos existiam na cidade. A título de ilustração, veja-se "O Samba de Guerra do Maracatú Az de Ouro", composto por Raimundo Alves Feitosa, em 1937, e denominado pelo próprio Raimundo de "macumba" para se referir ao que hoje se chamaria de "loa" ou canção.

O que bêco estreito,
Chegado a capim
E' cambimba brilhante
Que vem no camin
A corôa é do rei
Vou mandar lá pra rainha
Este trono é imperial
Macumba, cumba, cumba (...) [88]

Ao que parece, finalmente, é que desde o século XIX os maracatus vêm constituindo espaços nos quais manifestações culturais negras são frequentemente reinterpretadas, de forma que costumes como o pintar-se de preto permanecem, não porque "o Ceará não tem negros" como muitos ainda podem (preconceituosamente) pensar; ao contrário, porque além do elemento negro, uma cultura negra conseguiu sobreviver, apesar de tudo.

E a corte negra – presente nas coroações de reis negros do Rosário, nos autos de rei congo, nos maracatus – é exemplo da resistência do negro e de suas práticas culturais em Fortaleza, constantemente reelaboradas e interligadas, é certo, mas que vão compor uma cultura de raízes afros através da qual os negros conquistavam (e conquistam) territórios físicos e simbólicos na cidade.

Considerações Finais

Segundo Michel Vovelle, a festa é para o historiador um maravilhoso campo de observação, pois é o momento em que um grupo de pessoas projeta seu entendimento do mundo. [1]

Certamente, foi possível perceber isso ao longo desta pesquisa. Mas, também descobri que "festa" é um campo extremamente complexo e as "festas de negros" eram reapresentadas em constante movimento. Assim, estudá-las deu muito trabalho, até por causa da força dinâmica dessas manifestações e do deslocamento de alguns de seus elementos. No entanto, acredito que foi possível responder à formulação dos problemas propostos de forma satisfatória.

Inicialmente, portanto, evidenciou-se a existência, nas últimas décadas do século XIX, de um discurso abolicionista, patriótico e intelectual em que se estabelecia a "ausência" do negro na história de Fortaleza e do Ceará. Nesse contexto, muitos políticos usaram práticas festivas negras como referências para ridicularizar adversários partidários, revelando seu preconceito contra a cultura negra que existia na capital da província/estado.

Não obstante, o negro – livre ou cativo – teve uma participação efetiva na luta pela liberdade e por seu espaço na sociedade cearense. Além disso, as manifestações festivas negras foram poderosos instrumentos para os negros conquistarem territórios físicos e simbólicos numa Fortaleza que passava por intensas transformações sociais e urbanas.

E isso acontecia até como reação a um projeto de "modernidade" que incluía a abolição, mas não os libertos e os negros livres; e, menos ainda, valorizava a cultura criada por esses sujeitos. Nos embates políticos, a ideia de "progresso" dificilmente aparecia separada da "libertação". Acabar com a escravidão constituía uma "questão de honra" para a elite. Mas, a preocupação com o destino dos negros (cativos, libertos ou livres) não aparecia em seus discursos.

> [...] O Ceará é provincia que, nestes ultimos tempos, tem assimilado mais e melhor os grandes productos da ciencia e da liberdade moderna. (...) A adopção, há mais de 20 annos do systema decimal, as escolas primarias, a quasi extinção dos crimes crueis e por trahição, a exploração de industrias varias e especiais, finalmente a libertação dos captivos constituem para os cearenses titulos de honra. [2]

O trecho supracitado é a transcrição de um artigo publicado por João Brígido com o objetivo de rebater críticas de um adversário político (Rodrigues Júnior), usando como argumento o "progresso" pelo qual passara o Ceará na administração dos "liberais pompeus". Nesse processo, o movimento abolicionista não se deu preocupado com os destinos dos negros (cativos ou livres), mas, como fator obrigatório para a "modernização da sociedade", o que também incluía uma população ordeira, comportada e apegada à "moral e aos bons costumes".

Nesse contexto, ao qual estavam agregadas questões como a romanização do clero local e a reurbanização de Fortaleza, foram constantes os protestos de alguns munícipes contra o "barulho" na cidade, provocado por diversos sujeitos, desde aqueles que participavam das festas de rua e encenações populares até os sacristãos que exageravam nas badaladas dos sinos das igrejas[3].

Diante disso, as festas de negros, como a coroação de reis na Irmandade do Rosário, os autos de rei congo e os sambas, constituíram um desafio à ordem estabelecida. Com efeito, não foram poucas as tentativas de controle que partiram da Igreja e do Estado, tanto no período Imperial como no Republicano.

É bem verdade que, a partir de 1889, a "linguagem dos folguedos",[4] passou a representar em medida mais intensa a contestação ao novo poder dominante, que tentava se autolegitimar pela ideologia do progresso.

No entanto, desde a década de 1870, favoreceu-se o enfraquecimento da Irmandade do Rosário da Capital, tentou-se confinar os congos

a praças e terrenos murados, promoveu-se a repressão aos sambas. Mas, se essas festas de negros apareciam para as autoridades como espaços de transgressão, também mostravam os vieses da resistência e da sociabilidade, ao constituírem práticas através das quais seus sujeitos exerciam suas liberdades, quereres e sentimentos de pertencimento a um grupo, bem como marcavam a presença de uma cultura negra na geografia da cidade.

Aliado a tudo isso, existiu uma intensa circularidade de muitos sujeitos por essas festas, fazendo com que essas práticas muitas vezes aparecessem interligadas espacial e simbolicamente. Além disso, houve o "deslocamento" da corte negra – coroada na Irmandade do Rosário – para os congos e maracatus, o que contribuiu para a persistência de uma cultura negra em Fortaleza, por vezes ligada ao sagrado.

Apesar do preconceito, das tentativas de controle, das mudanças provocadas pela reurbanização de Fortaleza, as festas de negros continuaram existindo, mas, até por uma questão de sobrevivência, passaram (e passam) por diversas reelaborações.

Nesse sentido, está a constante apropriação pelos grupos de maracatus, de espaços, datas e personagens "oficiais", dando-lhe significados novos e interessantes do ponto de vista de seus componentes, o que se pode perceber inclusive nos desfiles dos maracatus contemporâneos.

Entretanto, mesmo os grupos atuais, no século XXI, ainda têm que lutar por liberdade de expressão e pelo reconhecimento de uma identidade negra que, muitas vezes, é alvo de preconceito. Talvez por isso perceba-se uma forte tendência em se colocar na rua representações de Orixás e de se realçar o sagrado através da festa que é o desfile anual dos maracatus na Rua Domingos Olímpio.

No século XIX, era proibido expressar esse tipo de sentimento, afinal, a religião oficial do Império era a Católica Apostólica Romana. No entanto, mesmo com o advento da República, persistiu o preconceito contra outras religiões. E isso, no meu entendimento, atravessou o século XX, permanecendo até os dias atuais.

É importante, pois, o papel exercido pela festa, pois ela é campo privilegiado para as sociabilidades, para as interações e para o exercício de uma cultura própria. Mais ainda, através dos elementos que a festa (re) apresenta, pode-se, de alguma forma, *tocar* nos outros, mesmo naqueles que ficam na *assistência*, mas que, com maior ou menor intensidade, sempre *absorvem* os elementos constituidores da festa e, a partir daí, quebram-se preconceitos.

Os diversos grupos de maracatus, com seus milhares de componentes, com suas indumentárias, músicas, danças, cantos e gestos, com seu poder de agregar pessoas em torno do evento, com sua força física e simbólica para conquistar territórios na cidade, constituem, atualmente, não apenas uma grande festa de negros, mas uma amálgama da cultura negra em Fortaleza. E, para entendê-la, certamente serão necessários outros trabalhos, nas áreas de História, Ciências Sociais, Artes Plásticas e outras afins.

Reconheço, portanto, que a pesquisa ora apresentada possui limitações, ressalvas e restrições. Mas, sendo a festa um maravilhoso e complexo campo de observação, este estudo jamais poderia se colocar como conclusivo.

Certamente, ainda virão muitos trabalhos que ajudarão a perceber melhor por que e como essas manifestações festivas negras existiram e persistiram em Fortaleza até chegarem aos dias atuais em que expressam – os maracatus estão aí para comprovar – um dos aspectos mais importantes da cultura cearense.

Para tanto, acredito que seriam interessantes estudos específicos sobre papel do corpo nas festas negras, o poder simbólico do rei nos cortejos, a questão do gênero na representação da rainha do maracatu, e, enfim, sobre outros tantos temas possíveis no estudo do negro e de suas experiências no Ceará.

Finalmente, penso ser importante ressaltar que a intenção deste trabalho não é apenas afirmar o negro como sujeito da história no recorte temporal tratado, mas, também, valorizar a cultura negra existente na cidade de Fortaleza e no Ceará.

É nesse sentido que espero ter contribuído...

Notas e Referências

APRESENTAÇÃO

1. CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis.* Tradução Diogo Mainardi. 2 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
2. Ver a produção historiográfica clássica do Instituto Histórico, Antropológico e Geográfico do Ceará sobre o tema.
3. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980, p. 143-144.
4. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes – o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. Cf. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 10 jan. 1911, p. 1, rolo nº. 112.

2. Rua da Boa Vista é a atual Rua Floriano Peixoto (Cf. GIRÃO, Raimundo. *Geografia estética de Fortaleza*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará. 1959, p. 188) e a Rua de São Bernardo é a atual Rua Pedro Pereira (Cf. MENEZES, Antonio Bezerra de. *Descrição da cidade de Fortaleza*. Fortaleza: Edições UFC, 1992, p. 169). Cf. mapas nas páginas 84 e 85.

3. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 10 jan. 1911, p. 1, rolo nº. 112.

4. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 10 jan. 1911, p. 1, rolo nº. 112. ("Coxia" era palavra utilizada, em fins do século XIX, como sinônimo de calçada ou sarjeta). Cf. GIRÃO, Raimundo. *Vocabulário popular cearense.* Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1967, p. 97; CAMINHA, Adolfo. *A normalista.* Texto integral cotejado com a edição de 1893. 12 ed. Rio de Janeiro: Ática, 1998, p. 125.

5. Jornal **O Pão...da Padaria Espiritual**. Fortaleza, 24 dez. 1896. Edição fac-similar. Fortaleza: Edições UFC/Academia Cearense de Letras/Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1982, p. 3.

6. Cf. VELHO, Gilberto. Entrevista. In: **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 28, 2001.

7. THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

8. WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 113.

9. Área entre a Estação (Ferroviária) Central de Fortaleza (atual Estação Professor João Felipe) e o mar; próxima ao que seria hoje o Bairro Arraial Moura Brasil. Cf. mapas, páginas 84 e 85 (NA).

10. MOTA, Leonardo. *Cantadores*. Poesia e linguagem do sertão cearense. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora A Noite, 1953, p. 85.

11. HOBSBAWM, Eric J. *História social do jazz*. Trad. Angela Noronha. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 176.

12. Cf. Entrevista com Raimundo Alves Feitosa (*Raimundo Alves Feitosa, fundador do Maracatu Az de ouro*. In: Jornal **O Povo**, Fortaleza, 13 maio 1995).

13. VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 17.

14. O compromisso manuscrito em 1871 encontra-se sob guarda do Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Fundo Palácio Episcopal do Ceará. Ala 03, estante 47, caixa 02. Esse compromisso foi transformado na Lei Provincial nº. 1538, de 23 de agosto de 1873. Cf. **Colleção de leis, resoluções e regulamentos promulgados pela Assemblèa Legislativa Provincial do Ceará no anno de 1873**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1874, p. 43-52.

15. Sobre a cidade de Fortaleza na segunda metade do século XIX, ver textos de Sebastião Rogério Ponte (*A Belle Époque em Fortaleza: remodelação e controle*) e de Celeste Cordeiro (*O Ceará na segunda metade do século XIX*). In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

16. Entretanto, vale destacar que foi justamente por meio da exploração da mão-de-obra de milhares de retirantes que se executaram várias obras, como a abertura e calçamento de ruas, a construção de prédios públicos e outras edificações que, de certa forma, "caracterizavam" a chamada "modernização" de Fortaleza. Sobre a seca de 1877-1879, ver Frederico de Castro Neves (*A seca na história do Ceará*. In: SOUZA, op. cit., 2004; e *A multidão e a história*. Saques e outras ações de massa no Ceará. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000); sobre o "Asylo de mendicidade", que foi construído pelos retirantes da seca a fim de servir-lhes de abrigo, ver Janote Pires Marques (*O Casarão do Outeiro*. Memórias e ilustrações. Fortaleza: ABC, 2007).

17. OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará.* Memória, representação e pensamento social (1887-1914). Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 2001, p. 49.

18. Segundo Gustavo Barroso (*Ideas e palavras*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Leite Ribeiro & Maurillo, 1917, p. 207), os maracatus que existiam em Fortaleza traziam o nome do "arrabalde

onde se originou ou do individuo que mais contribuiu para a sua formação: Maracatú do Outeiro, da Apertada Hora, da rua de São Cosme, do Morro do Moinho, do Manoel Conrado".

19. Essas "coleções" de leis que eram publicadas anualmente pelo governo do Ceará estão disponíveis para consulta no Setor de Raros da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (NA).

20. Essas proibições eram recorrentes nos códigos de posturas de diversos municípios cearenses, como se poderá constatar nas citações feitas ao longo desta dissertação (NA).

21. O jornal *Libertador* era órgão da "Sociedade Cearense Libertadora" e teve sua publicação iniciada em 1º de janeiro de 1881. Em 1886, o jornal deixou de ser órgão da "Sociedade Cearense Libertadora" e, em 1887, passou a trazer como subtítulo *Diário da Tarde*. O *Libertador*, bem como o *Estado do Ceará*, em virtude de acordo estabelecido entre o Centro Republicano e a União Republicana, saiu de circulação em abril de 1892, aparecendo em seu lugar o jornal *A Republica*, órgão de um novo partido (Federalista) que reunia aquelas duas agremiações políticas. Cf. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 1º jan. 1881. In: Jornal **Libertador**. Edição fac-similar dos 20 primeiros exemplares. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988.; NOBRE, Geraldo. *Introdução à história do jornalismo cearense*. Edição fac-similar. Fortaleza: NUDOC/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará/Arquivo Público do Ceará, 2006.

22. Cf. CAMPOS, Eduardo. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1982; RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988. FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Recife: Imprensa Universitária, 1963.

CAPÍTULO I
NEGROS NO CEARÁ: DISCURSOS, EXPERIÊNCIAS E FESTAS

1. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP). Setor de Obras Raras. *Decreto nº. 5*, de 28 de fevereiro de 1890. In: **Colleção de Decretos e Leis do Estado do Ceará. (1889-1892)**. s.d., p. 7.

2. A palavra "elite" será utilizada neste livro para se referir a uma minoria (não necessariamente unitária ou monolítica) que, por várias formas, foi detentora de certo poder (político, econômico, intelectual), em contraposição a uma maioria (incluindo os negros) que dele foi privada ou que, pelo menos, teve dificultado o seu exercício. Para um estudo sistemático das elites, ver o livro organizado por Flávio Madureira Heinz (*Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006), publicação na qual se faz um balanço dos estudos historiográficos de elites e das metodologias empregadas, bem como, trazem-se estudos monográficos de vários autores sobre diversos grupos de elites de diferentes locais e em diversos momentos históricos.

3. FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004. p. 103.

4. Refere-se à eleição de 8 de abril de 1891, para governador do Estado. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Cf. Jornal **O Combate**. Fortaleza, 9 abr. 1891, p. 2, rolo nº. 75-A.

5. Segundo Pedro Alberto de Oliveira Silva (*História da escravidão no Ceará: das origens à extinção*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002), em 1872, esse número era de 6%.

6. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de officios a diversas autoridades*. 4 mar. 1884. Ala 02, estante 27, livro nº. 264, fl. 128 v e fl. 128-129.

7. STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e factos para a História do Ceará.* Tomo II. Fac-Símile - edição de 1896. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 149.

8. Cf. GIRÃO, Raimundo. *A Abolição no Ceará*. Fortaleza: Editora A. Batista Fontenele, 1956, p. 58-66.

9. STUDART, Guilherme. *Datas e factos para a História do Ceará*. op. cit., p. 299.

10. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Gazeta do Norte**. Fortaleza, 21 dez. 1882, p.3, rolo nº. 301.

11. Júlio César da Fonseca Filho apud GIRÃO, Raimundo. *A Abolição no Ceará*. op. cit., p. 142.

12. Esse fato ficou bastante conhecido, sendo relembrado ainda anos mais tarde. Ver: BPGMP, Hemeroteca. Jornal **O Nordeste**. Fortaleza, 24 maio 1934, p. 14.

13. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 15 jan. 1881, p. 1. Edição Fac-Similar. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988.

14. OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará.* Memória, representação e pensamento social (1887-1914). Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 2001, p. 86.

15. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 8 dez. 1881, p. 1. Edição Fac-Similar. op. cit.

16. Cf. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935; ROMERO, Sílvio. *O Brasil social e outros estudos sociológicos*. Brasília: Senado Federal, 2001.

17. “A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros de seus turiferários, há de se constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. op. cit., p. 7.

18. Ainda de acordo com Almir Leal, Paulino Nogueira foi influenciado pelo pensamento de Adolfo Varnhagen e de Cândido Mendes, descrevendo os índios sem cabelos no rosto e de pele vermelha, ao mesmo tempo em que rejeitou a definição de Von Martius, que considerava os caboclos como descendentes de índios e negros. Cf. OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*. op. cit., p. 119.

19. Id., Ibid., p, 120.

20. Apud Almir Leal de Oliveira, Ibid., p. 119.

21. Cf. SOUSA, Antonio Vilamarque Carnaúba de. *Da "Negrada Negada" a Negritude Fragmentada*. O Movimento Negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). Dissertação de mestrado. Fortaleza. UFC. 2006, p. 65.

22. Academia Cearense de Letras (ACM). Jornal **Libertador.** Fortaleza, 31 maio 1883, p. 3.

23. Confira o discurso na íntegra em: STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e factos para a História do Ceará*, op. cit., p. 312-314.

24. Havia também escravos "letrados", como João Samango, lembrado em artigo no Jornal **Libertador** (Fortaleza, 07 jan. 1889. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem, rolo nº. 227).

25. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 25 mar. 1884, p. 2, 3 e 4, rolo nº. 127-A.

26. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 20 mar. 1884, p. 1, rolo nº. 127-A.

27. Essa transcrição foi publicada por Raimundo Girão (*A Abolição no Ceará*. op. cit., p. 188) a partir do jornal *Libertador* sem, no entanto, citar a data do respectivo periódico.

28. O padre Mororó, os coronéis Pessoa Anta, Feliciano Carapinima e Francisco Ibiapina, bem como outros revolucionários foram executados no antigo Campo da Pólvora que, por conta disso, mudaria o nome para Praça dos Mártires (Cf. os nomes e as ordens de execução em: STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e factos para a História do Ceará*, p. 36-41). Esse mesmo sítio, à época das campanhas abolicionistas viria a ser denominado Praça do Passeio Público que, inclusive, tornou-se espaço para reuniões daqueles que defendiam a abolição. O mesmo local servira para a execução de vários escravos, como José, "por ter matado seu senhor com um tiro" (Id. Ibid., p. 115); provavelmente um dos casos de maior divulgação foi o dos "pretos da Laura", "Constantino, João-mina, Hilario, Benedicto, Antonio e Bento", enforcados por deflagrarem um motim na embarcação "Laura Segunda", em 1839, que realizava navegação de cabotagem entre Maranhão e Pernambuco (BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 22 out. 1889, p. 2, rolo nº. 213).

29. Veja-se o caso do jornal **Cearense**: "Pela liberdade. De ora em diante o 'Cearense' não publicará mais em suas columnas annuncio algum relativo a fugidos e captura de escravos. Fiquem pois privinidos os interessados, a fim de não tenhão razão de queixa pela recusa que, neste sentido, lhe asseguramos. Abriremos porem espaço franco e generoso a todo e qualquer negocio relativo á manumissões". BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 3 out. 1880, p. 2, rolo nº. 23.

30. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 15 jan. 1881, p 10. Edição Fac-Similar. op. cit.

31. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 24 jun. 1881, p. 3. Edição Fac-Similar. op. cit.

32. "Escravidão em Milagres (...) Em Milagres não há, não pode haver escravos, em virtude da decretação solemne do povo e do governo e por força da lei de 19 de outubro de 1883. Entretanto 194 individuos continuam illegalmente escravisados, apesar das constantes e reiteradas reclamações da imprensa, porque a administração publica conserva-se indifferente á sorte desses infelizes, que não têm chefe partidário para advogar a causa de

seu direito conspurcado, de sua liberdade supprimida violentamente". BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 20 out. 1886, p. 2, rolo nº. 252.

33. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 25 mar. 1886, p. 1, rolo nº. 251.

34. "*Xiquexique é pau de espinho/Umburana é pau de abêia/Gravata de boi é Canga/Palitó de negro é peia*". FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1977, p. 174-175.

35. Id., Ibid., p. 179.

36. Id., Ibid., p. 180.

37. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 7 fev. 1881, p 3. Edição Fac-Similar. op. cit.

38. Cf. FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. op. cit., p. 180-182.

39. Sobre as orientações políticas dos jornais publicados no Ceará, ver: NOBRE, Geraldo. *Introdução à história do jornalismo cearense*. Edição fac-similar. Fortaleza: NUDOC/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará/Arquivo Público do Ceará, 2006.

40. "Avisinha-se a grande lucta eleitoral (...). Liberaes e conservadores, abolicionistas e negreiros, todos disputam um lugar no Congresso Nacional (...). Pouco nos importa o matriz politico dos que ambicionam a gloria de representar a provincia. Para nós é tão bom um conservador como um liberal. A questão é ser abolicionista (...). O Ceará tendo redimido seus escravos, acceitou o compromisso solemne de fazer-se representar por homens adiantados, patriotas (...). Uma provincia livre não pode mandar ao parlamento soldados do esclavagismo. (...) Reflitam sobre essa verdade os nossos concidadãos e saibam todos liberais e conservadores honrar os seus poderes, conduzindo-se no pleito futuro de modo a enobrecer mais ainda o nosso glorioso passado". BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 03 out. 1884, p. 2, rolo nº. 127-A.

41. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 03 out. 1884, p. 3, nº. rolo 127-A. Cf. edições de 4 e de 6 de outubro do mesmo ano.

42. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 1º out. 1884, p. 2, rolo nº. 127-A.

43. BPGMP. Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador.** Fortaleza, 6 ago. 1883, p 2, rolo nº. 189.

44. Cf. GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. 2. ed. Recife: Irmãos Vitale, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981, p. 28.

45. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador.** Fortaleza, 6 ago. 1883, p 3, rolo nº. 189.

46. "Zabumba" era uma referência pejorativa ao jornal *Cearense*, órgão político dos "liberais paulas", sendo citada constantemente no *Libertador*: "O Zabumba rompe amanhã contra a sabia e honestissima administração do Exmo. Sr. Dr. Carlos Ottoni !!! Preparem-se, pois, os leitores do pasquim ripardo para ler essa exposição de motivos do diplomado ex-ministro da guerra e o orelhudo Rodrigues Junior". BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 22 set. 1884, p. 2, rolo nº. 127-A; "Zabumba" também podia significar um tipo de

bebida alcoólica: "Depois dos bailes - O zabumba fez mais uma victima. Foi presa a ordem do delegado de polícia Rosa Maria da Conceição por briga... O zabumba que entrou nos couros da pobre mulher; persuadiu-a que era valente e podia brigar». BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 8 ago. 1883, p. 2, rolo nº. 127-A.

47. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 6 ago. 1883, p. 3, rolo nº. 189.

48. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador.** Fortaleza, 8 ago. 1883, p. 3, rolo nº. 189.

49. "Nos sambas Rodriguezes – Hontem foram recolhidos, a ordem do delegado de policia, Maria Joaquina da Conceição e Maria Antonia da Conceição, ambas pela predilecção da botija do zabumba". BPGMP. Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador.** Fortaleza, 7 ago. 1883, p. 2, rolo nº. 189.

50. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 9 dez. 1884, p. 3, rolo nº. 127-A

51. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 6 Jan. 1887, p. 2, rolo nº. 202.

52. Loc. cit.

53. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 13 jan. 1908, p. 2, rolo nº. 317.

54. "AOS LIBERTADEIROS: Eram uma legião, poucos, mas fortes / Intrépidos, briosos, destemidos / da liberdade os magicos transportes / seus corações enchiam. Os gemidos / do irmão escravo alli repercutiam / como um plangente echo de masmorra / e os generosos peitos lhes fremiam / quando despertos da lethal madorra / que a patria triste, attonita, aviltava / oh! a decuria nunca trepidava / em dar combate aos batalhões negreiros, / e venceram por fim. Jamais a historia / nos factos inscreveu igual victoria! / Salve! Salve! / Oh heroes libertadeiros. / UM CUPIM". BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 9 dez. 1889, p. 2, rolo nº. 213.

55. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Gazeta do Norte**. Fortaleza, 14 maio 1888, p. 1, rolo nº. 331.

56. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Pedro II**. Fortaleza, 17 maio 1888, p. 3, rolo nº. 327.

57. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Gazeta do Norte**. Fortaleza, 17 maio 1888, p.1, rolo nº. 331.

58. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 19 dez. 1890, p. 2, rolo nº. 203.

59. Carta de Joaquim da Silva Santiago ao Pe. José Martiniano de Alencar. Ciará, 21 maio 1844. In: **Revista do Instituto do Ceará.** Tomo Especial, 1984, p. 94.

60. Id., Ibid., p. 95.

61. Id., Ibid., p. 95.

62. Id., Ibid., p. 95-96.

63. Por força da hierarquia legislativa, os municípios brasileiros seguiam determinações vindas da Corte, especialmente da Lei (Imperial) de 1º de outubro de 1828, elaborada para tentar organizar ("dar forma") às câmaras municipais, apontado suas atribuições e o processo para a eleição de seus membros. Por outro lado, os municípios também tinham certa liberdade para legislarem de acordo com suas peculiaridades, como se pode perceber comparando as instruções imperiais com os artigos e códigos locais (no caso, Fortaleza). No que se refere às chamadas "Posturas Policiaes", o Artigo 66 da Lei de 1828 orientava e determinava: "(...) § 4º Sobre vozerias nas ruas em horas de silencio, injurias e obscenidades contra a moral publica; (...) § 12 Poderão autorizar espetaculos publicos nas ruas, praças e arraiaes uma vez que não ofendam a moral publica, mediante alguma modica gratificação para as rendas do Conselho, que fixarão por suas posturas". Cf. Lei de 1º de outubro de 1828. In: <http://www2.camara.gov.br/legislacao/publicacoes/doimperio> (Acesso em: 31 out. 07)

64. O código de posturas de 1835 foi transcrito na íntegra por Eduardo Campos. As expressões que aparecem grifadas nesse parágrafo foram escritas por Eduardo Campos no estudo que fez sobre o supracitado código. Cf. CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *A Fortaleza provincial: rural e urbana*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto, 1988, p. 59. Sobre a cidade de Fortaleza, na primeira metade do século XIX e a construção da "Casa de Correção", ver: VIEIRA JR., Antonio Otaviano. *Entre o futuro e o passado: aspectos urbanos de Fortaleza (1799-1850)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2005, p.p. 68-76.

65. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP). Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1162*, de 03 de agosto de 1865. Approvando as posturas da camara municipal da cidade da Fortaleza, contendo sete secções e cento e quarenta e quatro artigos. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1865**. Fortaleza: Typ Cearense, 1865, p. 62-83.

66. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1365*, de 20 de novembro de 1870. Approva o codigo de posturas da camara municipal desta capital. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870**. Fortaleza: Typ Cearense, 1870, p. 79.

67. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1818*, de 1º de fevereiro de 1879. Approvando o codigo de posturas da camara municipal da Fortaleza. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1879.** Fortaleza: Typographia Brazileira, 1879, p. 121.

68. Sobre as migrações provocadas pela seca de 1877 e suas implicações para a capital do Ceará, ver NEVES, Frederico de. *A multidão e a história*. Saques e outras ações de massa no Ceará. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Governo do Estado do Ceará. 2000; e ______. *A seca no Ceará*. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

69. APEC. Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Termos de bem viver*. 20 nov. 1881. Ala 03, estante 46, caixa 40, livro nº. 17.

70. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 11 jan. 1880, p. 4, rolo nº. 23.

71. A ideia de "paternalismo" aparece aqui de acordo com Eugene Genovese (*A terra prometida*. O mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998).

72. FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Recife: Imprensa Universitária, 1963, p. 53.

73. CAMPOS, Eduardo. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1982.

74. RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988.

75. O comércio interno de pessoas dentro do Império cresceu consideravelmente com a Lei Eusébio de Queiroz, promulgada em 1850, e que efetivamente reprimiu o tráfico negreiro da África para o Brasil, fazendo iniciar uma nova etapa do escravismo no país: o chamado tráfico interprovincial, em que as províncias do nordeste, em dificuldades econômicas – particularmente em épocas de seca -, vendiam seus escravos para as províncias do sudeste. Ver: FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. *Amarú mabirá. Catirina, minha nêga, Teu senhor quer te vender, Pero Rio de Janeiro, Pera nunca mais te vê*. O tráfico interprovincial de escravos no Ceará. Dissertação de mestrado em História Social. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005; e SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. *História da escravidão no Ceará: das origens à extinção*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002.

76. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 12 mar. 1876. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op. cit., p 135.

77. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 7 abr. 1878. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op.cit., p. 26.

78. Sobre o caso da escrava Henriqueta, ver: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op. cit., p. 48-52.

79. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Pedro II**. Fortaleza, 22 mar. 1872, p. 4, rolo 304.

80. Jornal **Cearense**, 25 fev. 1877. In: CAMPOS, Eduardo. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op. cit., p. 137.

81. Gustavo Barroso (*Ao som da viola*. ed. correta e aumentada. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949, p. 194) cita esses versos como sendo do bumba-meu-boi (ou Boi Surubim); José Tupinambá da Frota (*História de Sobral*. 2. ed. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974, p. 531) transcreve tais versos, com pequenas variações, associando-os à festa de coroação de um Rei Congo na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Sobral.

82. CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 26-7.

83. A ideia de "resistência" aparece aqui de acordo com Eduardo Silva. In: SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito.* A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

84. A palavra "desgraçado" aparece como desventurado, desamparado (Ver: Jornal **Libertador**. Fortaleza, 15 jan. 1881, p. 1. Edição fac-similar. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo

e Desporto do Ceará, 1988); já a expressão "infeliz", para se referir ao negro cativo como vítima passiva e pacífica da sociedade escravista, era comum nos discursos e artigos de abolicionistas (Ver: Jornal **Libertador**. Fortaleza, 7 fev. 1881, p. 8; 17 fev 1881, p. 7; 3 mar. 1881. p. 5, 7 e 8; 23 maio 1881, p. 3; e outras datas. Edição fac-similar, op. cit.).

85. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Movimento de crimes cometidos na Província do Ceará* (1871-1873). Ala 03, estante 44, livro nº. 394, fls. 3, 4, 5, 7, 8, 9, 15,17.

86. Cf. PAGLIUCA, Camila. *Motivos para ser livre*. Os caminhos dos escravos e libertos em busca da liberdade através das ações de liberdade do Tribunal de Apelação de Fortaleza (1874-1884). Monografia de graduação. UFC, Fortaleza, 2004.

87. SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito*. op. cit.; p. 9-15.

88. Id., Ibid., p. 14.

89. SLENES, Robert. *"Malungu, ngoma vem!"*: África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, Trimestral, 1991-1992. p. 49.

90. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 100-101.

91. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 18 mar. 1877. In: RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. op. cit., p.163.

92. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 24 maio 1877. In: RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. op. cit., p. 165.

93. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 15 nov. 1877. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op. cit.,, p. 141-142.

94. CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade*. Rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001, p. 214.

95. Quanto à libertação de escravos mediante condições em Fortaleza, ver: ALENCAR, Alênio Carlos Noronha. *Nódoas da escravidão*. Senhores, escravos e libertandos em Fortaleza (1850-1884). Dissertação de mestrado em História Social. Pontifícia Universidade Católica (capítulo três). São Paulo, 2004.

96. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Pedro II**. Fortaleza, 11 fev. 1872, p. 2, rolo nº. 304.

97. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Constituição**. Fortaleza, 2 fev. 1882, p. 2, rolo nº. 315.

98. Resolução nº. 1818, de 1º de fevereiro de 1879. Approvando o codigo de posturas da camara municipal da Fortaleza. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1879.** op. cit., p. 115.

99. FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004. p. 115.

100. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 10 set.1871. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto. 1982, p. 130.

101. A Lei nº. 2040 (Lei do Ventre Livre) foi sancionada em 28 de setembro de 1871. Cf. BONAVIDES, Paulo; AMARAL, Roberto. *Textos políticos da História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2004. Edição em CD-ROM.

102. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Matricula de creados*. 11 jul. 1887. Ala 02, estante 27, livro nº. 71, fl. 3v.

103. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 7 set. 1879, p. 1, rolo nº. 94.

104. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 17 set. 1879, p. 4, rolo nº. 94.

105. Cf. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Matricula de creados*. 5 jul. 1887. Ala 02, estante 27, livro nº. 71, fl. 1.

106. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 06 dez. 1886, p. 2, rolo nº. 252.

107. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 28 set. 1889, p. 2, rolo nº. 213.

108. CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade*. Rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. op. cit., p. 253.

109. Muitos escravos, embarcados no porto africano de Benguela, tinham o costume de arrancar, separar ou limar os dentes incisivos. Segundo Câmara Cascudo (*Made in África - pesquisas e notas.* 5ª. ed. São Paulo: Global, 2001, p. 161), isso poderia decorrer de uma festa de iniciação, luto ou punição; e os dentes eram limados em ponta de adaga ou afastados colocando um triângulo no vértice das gengivas.

110. Tomo emprestadas as expressões (que estão entre aspas) de Edward Thompson que, escrevendo sobre como o "costume" se manifestou na cultura dos trabalhadores ingleses do século XVIII e parte do XIX, percebeu que havia um "hiato profundo" entre a "cultura patrícia" e a da "plebe", ou seja, uma grande dificuldade de entendimento entre esses dois grupos. Além disso, apesar da dificuldade que a elite tinha de entender os costumes do povo, foi das "camadas superiores" da sociedade inglesa que surgiram estudos sobre a cultura do povo, cujos costumes, porém, eram entendidos como "estranhos hábitos" e como "resíduos do passado". Cf. THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

111. BARROSO, Gustavo. *Ideas e palavras*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Leite Ribeiro & Maurillo, 1917, p. 206-207.

112. "As raças inferiores, que formam o substracto da nossa arraia miuda vão se diluindo na formação da nacionalidade sem deixar um traço de sua passagem. Sem palavra escripta e sem meios que só a liberdade dá, encerrados numa sociedade que os digere pouco e pouco, extranhos quasi a ella, mas nella se integrando, não legarão aos vindouros um documento de sua vida mesquinha, nem um dolmen, nem uma pedra sepulcral, nem uma pagina. Para que delas se perpetue alguma coisa é necessario que os coevos registrem uma a uma as suas manifestações de toda a espécie". BARROSO, Gustavo. *Ideas e palavras*. op. cit., p. 205-206.

113. SEVCENKO, Nicolau. Modernidade, cultura popular e táticas de preservação na alvorada republicana. In: **Revista de História**. n. 148. São Paulo: Humanitas /FFLCH/USP, 2003, p. 207.

114. Cf. LELLO, José; LELLO, Edgar. *Lello Universal*. Dicionário enciclopédico luso-brasileiro em 4 volumes. Porto: Lello & Irmão Editores, s./d., p. 993.

115. Cf. GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec: Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 971-972.

116. BRIGIDO, João. *O Ceará (Lado comico*) - *Ad Ridendum*. Algumas chronicas e episodios. Fortaleza: Louis Cholowieçki, 1899, p. 119-120.

117. A título de esclarecimento, "anéis de tambaque ou tambaca" eram confeccionados com um metal composto da mistura de cobre e zinco, dando à peça uma cor semelhante ao ouro – era o chamado "ouro falso". Não se pode deixar de observar, no entanto, a curiosa coincidência de que 'tambaque' também significava o "batuque de negros" que precedia o cortejo do rei e da rainha do Rosário, seguido de um jantar com muita comida e bebida. Cf. LELLO, José; LELLO, Edgar. *Lello Universal*. op. cit.,p. 974; Renato Almeida apud CASCUDO, Luís da Câmara (1898-1986). *Dicionário de folclore brasileiro.* 11 ed. revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2002, p. 663.

118. DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações.* Fortaleza: Edições UFC, 1983, p. 62.

119. BRIGIDO, João. *O Ceará (Lado comico*). op. cit., p. 119.

120. LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p, 27.

121. CASCUDO, Luís da Câmara (1898-1986). *Dicionário de folclore brasileiro.* op. cit., p. 14.

122. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004, p. 780-781; GIRÃO, Raimundo. *Vocabulário popular cearense.* Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1967, p. 39-40.

123. A palavra "negro(a)(s)" utilizada nesta pesquisa, como nome ou adjetivo, segue a noção proposta por Franck Ribard, ou seja, "não como categorias designando conjuntos populacionais homogêneos meramente marcados pelas idéias de raça ou de cor e sim muito mais como referenciais definindo categorias identitárias alimentadas de maneira interna e externa à própria comunidade e associadas a valores e representações que mudam seguindo os contextos históricos situacionais". Cf. RIBARD, Franck. Memória, identidade e oralidade: considerações em torno do carnaval negro na Bahia (1974-1993). In: **Trajetos**. Revista do programa de pós-graduação em História Social da UFC. v. 2. n. 3. dez. 2002. Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2002, p. 136.

124. A coroação de um rei e de uma rainha negros existiu oficialmente na Irmandade do Rosário de Fortaleza até meados de 1873, ano em que a confraria teve seus estatutos modificados e transformados em uma nova Lei. Cf. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1538*, de 23 de agosto de 1873 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario da Capital). In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1873**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1874. .

125. APEC (Arquivo Público do Estado do Ceará), Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Lançamento de requerimentos e despachos*. 23 dez. 1868. Ala 03, estante 44, livro 02, fl 14 v.

126. Cf. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC, 1980, p. 3.

127. Cf. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de officios a diversas auctoridades da Província do Ceará*. 16 set. 1885. Ala 02, estante 27, livro nº. 264, fl. 188 v.

128. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de officios aos delegados*. 7 out. 1885. Ala 03, estante 44, livro nº. 336, fl. 10 v e 11.

129. Críticas à tentativa de controle sobre divertimentos em locais públicos em Fortaleza, imposta pelo código intendencial de 1891, foram publicadas no Jornal **Cearense**, nos dias 15, 17, 18, 21, 22, de janeiro de 1891 (BPGMP, Núcleo de Microfilmagem, rolo nº. 41).

130. Cf. BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. ed. correta e aumentada. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949, p. 170 (Ver mapas nas páginas 84 e 85).

131. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 190-191.

132. Cf. CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 467.

133. As coroações de reis negros na Irmandade do Rosário também aconteciam em outubro. O deslocamento da festa para os meses de dezembro e janeiro será abordado no capítulo 2 (NA).

134. AZEVEDO, Otacílio de. *Fortaleza Descalça*. 2. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1992, p. 63.

135. Cf. ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA. Popular, erudita e folclórica. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Publifolha, 1988, p. 704; CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 614.

136. BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. op. cit., p. 176. Há, em várias publicações cearenses de fins do século XIX, referências a "sambas" em que aparecem versos similares. Cf. PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço. 2*. ed. São Paulo: Ática, 1981; MOTA, Leonardo. *Cantadores*. Poesia e linguagem do sertão cearense. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora A Noite, 1953; CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967.

137. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de Officios aos delegados de policia*. 03 nov. 1885. Ala 03, estante 44, livro nº. 336, fl. 18 v.

138. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de Officios aos subdelegados de policia.* 02 dez. 1887. Ala 02, estante 44, livro 339, fl. 21.

139. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 04 nov. 1884, p. 2, rolo nº. 127-A.

140. Cf. crônica relembrando os sambas que ocorriam após a coroação de reis negros na Irmandade do Rosário de Fortaleza. In: BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 07 jan. 1889, p. 2, rolo nº. 227.

141. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 15 jan. 1884, p. 2, rolo nº. 29.

142. Entendendo "identidade" aqui na concepção dinâmica (pode ser transformada na interação de indivíduos ou de grupos sociais) proposta por Fredrik Barth (Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998).

143. Sobre a cidade de Fortaleza na segunda metade do século XIX, ver textos de Sebastião Rogério Ponte (*A Belle Époque em Fortaleza: remodelação e controle*) e de Celeste Cordeiro (*O Ceará na segunda metade do século XIX*). In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, op. cit.

144. Cf. CASTRO, José Liberal de. Contribuição de Adolfo Herbster à forma urbana da cidade da Fortaleza. In: **Revista do Instituto Histórico do Ceará**. Fortaleza, 1994, p. 43-90.

145. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1818*, de 1º de fevereiro de 1879. Approvando o codigo de posturas da camara municipal da Fortaleza. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1879**. Fortaleza: Typographia Cearense, 1879. (Pelo Art. 2, da Resolução 1682, de 02 de setembro de 1875, havia a proibição de construções de casas de palha ou de taipa dentro do "*quadro limitado pelas ruas do Pajehú, Livramento e Boulevard do Imperador*", ou seja, da "planta" da cidade, que existia desde 1875). Cf. mapas, p.p. 84 e 85.

146. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Constituição**. Fortaleza, 16 fev. 1882, p. 1.

147. Locus cit.

148. Cf. capítulo segundo (Bulhas, voserias, obscenidades e offensas á moral) da *Resolução nº. 1818*, de 1º de fevereiro de 1879. op. cit.

149. Cf. capítulo sexto (Jogos e reuniões illicitas) da *Resolução nº. 1818*, de 1º de fevereiro de 1879. op. cit.; essa proibição já vigorava em Fortaleza há vários anos. Cf. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1356*, de 3 de novembro de 1870. Approva posturas da camara municipal da Fortaleza (ver artigo 4º). In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870**. Fortaleza: Typ. Cearense, 1870.

150. DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações. op. cit., p. 69.*

151. REIS, João José. *Resistência escrava na Bahia*. Poderemos brincar, folgar e cantar...: o protesto escravo na América. **Revista Afro-Ásia**, n, 14, 1983, p.p. 108.

152. SCARANO, Julita. *Cotidiano e solidariedade*. Vida diária da gente de cor nas Minas Gerais, século XVIII. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 108.

153. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990; ______. *Textos escolhidos*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

154. A ideia de "espaço" aparece aqui numa linha bastante próxima à pensada por Ricardo Moreno ao tratar dos sambas e das congadas no Brasil. Cf. MELO, Ricardo Moreno. *Sambas e congadas*. O papel da música na construção de um espaço social para o negro no Brasil.

2004. Disponível em http://br.monografias.com/trabalhos/sambas-e-congadas/sambas-e-congadas.shtml (Acesso em 14 dez. 2007).

155. Certeau faz uma distinção entre "lugar" e "espaço" e defende que "Lugar" é a ordem que coloca os elementos considerados uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar "próprio" e distinto que o define, expressando a estabilidade, o controle, a impossibilidade de múltiplas interpretações. Já o "Espaço" existe sempre que se consideram vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo; é animado pelo conjunto de movimentos que se desdobram num cruzamento de móveis, constituindo-se num lugar praticado. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 201-202.

156. As noções de "território", como segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social; e de "territorialidade", como a forma (ação) de controle do território, aparecem aqui com base em: ROSENDHAL, Zeny. *Espaço e religião.* Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996; SILVA, Elizete Américo e SOUZA, Maria Salete de. *Espaços públicos e territorialidades no centro de Fortaleza*; e SILVA, José Borzacchiello da. *Fortaleza, a metrópole sertaneja do litoral*. In: SILVA, José Borzacchiello da, etc...**Litoral e Sertão, natureza e sociedade no nordeste brasileiro**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006. Ressalto, porém, que abordarei mais o caráter "cultural" do território.

157. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de Officios a diversas autoridades.* 2 jun. 1890. Ala 02, estante 27, livro nº. 265, fl. 34.

158. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de Officios a diversas autoridades.* 14 out. 1890. Ala 02, estante 27, livro nº. 265, fl. 56.

159. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 7 dez. 1883, p. 3, rolo nº. 189.

160. Segundo Antônio Bezerra de Menezes (*Descrição da cidade de Fortaleza*. Fortaleza: Edições UFC, 1992, p. 39), a companhia de trens (bondes) que fazia a linha de Pelotas era a "Ferro Carril Cearense", inaugurada em junho de 1879. Em 1895, essa Companhia possuía mais de 11 quilômetros de linha e servia a diversos pontos da cidade e "arrabaldes".

161. Cf. CASTRO, José Liberal de. Contribuição de Adolfo Herbster à forma urbana da cidade da Fortaleza. In: **Revista do Instituto Histórico do Ceará**. Fortaleza, 1994, p. 67.

162. Havia treze "abarracamentos" em Fortaleza, em 1878. Cf. *Falla com que o exmo sr. dr. José Julio de Albuquerque Barros, presidente da provincia do Ceará, abriu a 1ª sessão da 24ª legislatura da Assembléa Provincial no dia 1 de novembro de 1878*. Fortaleza: Typ. Brasileira, 1879. Disponível em http://www.crl.edu/content/brazil/cea.htm. (Acesso em: 14 dez. 2007)

163. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 9 ago. 1877, p. 3, rolo nº. 84.

164. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de Officios a diversas auctoridades*. 11 jan. 1890. Ala 02, estante 27, livro nº. 265, fl. 9 v.

165. CAMINHA, Adolfo. *A normalista.* Texto integral cotejado com a edição de 1893. 12 ed. Rio de Janeiro: Ática, 1998, p. 100.

166. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 22 dez. 1898, p. 4, rolo nº. 319.

167. Cf. nota de Raimundo Girão. In: MENEZES, Antônio Bezerra de. *Descrição da cidade de Fortaleza*. op. cit., p. 193-194.

168. FILHO, Rogaciano Leite. *A história do Ceará passa por esta rua*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1988, p. 148.

169. APEC, Fundo Governo do Estado do Ceará. *Rol de culpados*. 18 dez. 1915. Ala 03, estante 46, caixa 02, livro nº. 07, p. 292.

CAPÍTULO II
IRMANDADE, CONGOS E SAMBAS: CONTROLE, TRANSGRESSÃO E SOCIABILIDADES

1. Utilizarei a palavra "confraria" como sinônimo de "irmandade" considerando que nos próprios compromissos elaborados pelos membros dessas organizações, em Fortaleza, havia o uso alternado desses dois nomes com o mesmo significado. Cf. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 209,* de 1º de setembro de 1840 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Fortaleza). In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das Leis Provinciais do Ceará**. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemment, 1863; BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1538*, de 23 de agosto de 1873 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario da Capital). In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1873**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1874.

2. SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito.* A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 21.

3. Cf. CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 202.

4. QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente.* As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002, p.79.

5. Provavelmente, a primeira confraria do Rosário teve como sede o Convento de São Domingos, em Lisboa, ainda no século XV, sendo o nome desse convento referente a Domingos de Gusmão, religioso que viveu entre os séculos XII e XIII, ao qual teria aparecido a Virgem Maria e ensinado-lhe um método de oração através de um colar de contas (rosário). A partir de Portugal, as irmandades do Rosário teriam se espalhado por outros continentes, como a África e a América. Segundo o padre Serafim Leite, "já em 1586, foram instituídas pelos jesuítas, irmandades de Nossa Senhora do Rosário com o fim de promover a piedade e a instrução religiosa de índios e negros". Serafim Leite apud SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista.* História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002, p. 187.

6. SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº. 2, 2001, p. 5.

7. Cf. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. SP: Pioneira, 1971, p. 163.

8. TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*. Lisboa: Caminhos, 1988, p. 126-127.

9. Provavelmente, a primeira Irmandade do Rosário no Brasil foi criada por escravos em Pernambuco, no ano de 1552. Cf. Antonio Pires apud Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, s.d. p. 178; QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente.* op. cit., p. 76; TINHORÃO, José Ramos. *Os sons negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988, p. 97.

10. CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos.* Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964, p. 87.

11. MENEZES, Antônio Bezerra de. *Descrição da cidade de Fortaleza*. Fortaleza: Edições UFC, 1992, p. 162.

12. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Fundo Palácio Episcopal do Ceará. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871). Ala 03, estante 47, caixa 02.

13. APEC. Fundo Executivo Provincial. *Officios dirigidos ao bispo diocesano... (Circular aos vigarios)*. 17 jun. 1864**.** Ala 02, estante 25, livro nº. 169, fl. 7.

14. O compromisso manuscrito em 1840 encontra-se na Sala de História Eclesiástica da Arquidiocese de Fortaleza (SHEAF) e foi transformado em *Lei Provincial nº. 209*, de 1º de setembro de 1840, revogado pela *Resolução nº 230*, de 12 de janeiro de 1841 e, finalmente, restaurado pela *Lei Provincial nº 345*, de 18 de julho de 1845. O compromisso manuscrito em 1871 foi transformado em *Lei Provincial nº. 1538*, de 23 de agosto de 1873 (NA).

15. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 209,* de 1º de setembro de 1840, op. cit.

16. APEC. Fundo Palácio Episcopal do Ceará. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871). op. cit.

17. Ibid., artigos 27 a 31.

18. Ibid., artigo 3º.

19. Ibid., artigo 25.

20. Ibid., artigo 24.

21. Cf. *Encíclica Rerum Novarum*. 15 maio 1891. Disponível em: http://www.vatican.va (Acesso em 15 dez. 2007).

22. De acordo com relatório gentilmente cedido pela historiadora Paula Virgínia Pinheiro Batista sobre escavações arqueológicas realizadas no ano de 2002 na área da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Fortaleza, observaram-se esqueletos tanto na área externa como na parte interna da Igreja. Neste último caso, foram encontrados vestígios de enterramento no transepto e no altar-mor (NA).

23. Cf. REIS, João José. *A morte é uma festa.* Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 90.

24. APEC. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871), op. cit., artigos 25, 32, 33, 34 e 35.

25. SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 11, v. 6, julho, 2001, p. 178.

26. Cf. SLENES, Robert. *"Malungu, ngoma vem!"*: África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, Trimestral, 1991-1992. p. 63.

27. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 209*, de 1º de setembro de 1840 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Fortaleza) In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das Leis Provinciaes do Ceará**. Rio de Janeiro: Tipographia Universal de Laemment, 1863.

28. APEC. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871), op. cit.

29. APEC. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871), op. cit., artigos 5º, 6º, 7º, 10 e 11.

30. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução n°. 678*, de 16 de Outubro de 1854 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario da cidade de Quixeramobim). In: BARROSO, José de Liberato. **Compilação das Leis Provinciaes do Ceará**. Rio de Janeiro: Tipographia Universal de Laemment, 1863.

31. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 209*, de 1º de setembro de 1840 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Fortaleza). In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das Leis Provinciaes do Ceará**. Rio de Janeiro: Tipographia Universal de Laemment, 1863.

32. APEC. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871), op. cit.

33. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Tribuna Catholica**, 10 jan. 1869, p. 3, rolo nº. 91.

34. "Varinha de madeira com pêlos numa extremidade ou oca nos orifícios, que serve nas igrejas para fazer aspersões de água benta". Cf. LELLO, José; LELLO, Edgar. *Lello Universal*. Dicionário enciclopédico luso-brasileiro em 4 volumes. v. 2. Porto: Lello & Irmão Editores, s./d., p. 1232.

35. BRIGIDO, João. *O Ceará (Lado comico) - Ad Ridendum*. Algumas chronicas e episodios. Fortaleza: Louis Cholowieçki, 1899, p. 119.

36. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Tribuna Catholica**, 11 ago. 1868, p. 3, rolo nº. 91.

37. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Lançamento de requerimentos e despachos*. 23 dez. 1868. Ala 03, estante 44, livro 02, fl 14 v.

38. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Lançamento de requerimentos e despachos*. 27 dez. 1869. Ala 03, estante 44, livro 03, fl 77.

39. Ver: FROTA, José Tupinambá da. *História de Sobral*. 2. ed. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974, p. 530; MENEZES, Paulo Elpídio de. *O Crato de meu tempo*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC, 1985, p. 26-29; PINHEIRO, Irineu Nogueira. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963, p. 534-535.

40. Já o artigo 6º desse compromisso previa que: "O sequito regio se comporá dos seguintes empregados: rei, rainha, dous mestres de campo, um arauto e duas açafatas, que terão por obrigação acompanhar a rainha. A eleição do rei e rainha pertencerá de direito ao segundo núcleo da irmandade; os mestres de campos e arauto serão escolhidos pelo rei; o lugar das alçafatas será conferido pela rainha, á quem lhe convier, d'entre as irmãs escravas". Cf. APEC, Fundo Palácio Episcopal do Ceará. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos do Crato* (1870). Ala 03, estante 47, caixa 02.

41. THEOPHILO, Rodolfo. *O paroara*. Apresentação de Otacílio Colares. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, Fortaleza, 1974, p. 38.

42. Cf. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. (No entanto, apesar de ver as irmandades como forma de controle social, Nina Rodrigues defendeu a existência da "*ilusão da catequese*", ou seja, "*atraz da 'religião oficial', subsistiram fortes elementos das religiões e cultos que os negros trouxeram da África*" RODRIGUES, Nina apud RAMOS, Arthur (*Aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, p. 7).

43. APEC. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital* (1871), op. cit., artigo 2º.

44. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista.* op. cit., p. 233.

45. APEC, Fundo Palácio Episcopal do Ceará. *Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da povoação da Lapa* (1868). Ala 03, estante 47, caixa 02.

46. NÁUFEL, José. *Novo Dicionário Jurídico Brasileiro*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998, p. 134.

47. Segundo Ronaldo Vainfas, a romanização "Requereu um grande investimento na formação moral e intelectual do clero, que substituiria o antigo, liberal e regalista e tido como despreparado, para, através dele, formar católicos no modelo da Igreja tridentina (seguindo as determinações do antigo Concílio de Trento, 1543-63)". Cf. VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 660-661.

48. Também conhecido como "ultramontanismo", teve no Seminário da Prainha, em Fortaleza, seu grande foco irradiador no Ceará. Cf. MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *O trono e o altar*. As vicissitudes do tradicionalismo no Ceará (1817-1978). Fortaleza: BNB, 1992, p. 94.

49. THEOPHILO, Rodolfo. *Scenas e Typos*. Fortaleza: Typ. Minerva, 1919, p. 35-36.

50. FONSECA, João Severiano, 1881, p. 136 apud CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *As irmandades religiosas do Ceará provincial.* Apontamentos para sua história. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1980, p. 38.

51. Fundada em Paris a 23 de abril de 1833 por um grupo de jovens universitários liderados por Frederico Ozanam a organização adotou São Vicente de Paulo (1581-1660) como patrono, inspirando-se no pensamento e na obra daquele santo, conhecido como o *Pai da Caridade* pela sua dedicação ao serviço dos pobres e dos mais necessitados. A primeira Conferência de São Vicente de Paulo no Ceará foi fundada na cidade de Aracati, em 8 de dezembro de 1879, sob invocação de São Francisco de Assis; no ano de 1882 foram criadas Conferências Vicentinas em Fortaleza, no Crato, em Baturité e outra em Aracati; em 1883, surgiu a de Barbalha; no ano de 1884, em Pereiro, Jaguaribe Mirim, Icó, Limoreiro, Arronches e outra no Crato; no ano de 1885, em Sobral, Trairi, Juazeiro, Quixadá, Uruburetama, Iguatu; Redenção (Acarape), Pereiro, Palma; no ano de 1886, em Messejana, Sobral, Baturité, Morada Nova, Jardim, Goianinha e Maranguape; no ano de 1887, em Cachoeira, Araripe (Brejo Seco), Cascavel; no ano de 1888, em Maranguape, Aquiraz, Juazeiro, Aurora (Venda) e Pacoti (Pendencia). Cf. STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e factos para a História do Ceará.* Tomo II. Fac-Símile – edição de 1896. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 268, 292, 293, 291, 308, 321, 331, 332, p. 334, 335, 336, 340, 341, 343, 345, 352, 354, 355, 356, 364.

52. Cf. *Encíclica Rerum Novarum*. 15 maio 1891. op. cit.

53. Em Fortaleza foram fundadas várias conferências de São Vicente de Paulo: em 1882, fundou-se a primeira conferência vicentina, sob a invocação de São José; em 1883, sob a invocação de São Luiz; em 1884, sob a invocação de Nossa Senhora do Carmo; em 1885, surgiram várias, sob as invocações do Sagrado Coração de Jesus, de São Benedito, do Santíssimo Coração de Maria, da Imaculada Conceição; em 1887, sob a invocação de São Tomás de Aquino; em 1888, sob a invocação de São Leão. Cf. STUDART, Guilherme. *Datas e factos para a História do Ceará*. op. cit., p. 294, 308, 331, 336, 337, 354, 355.

54. STUDART, Guilherme. *Datas e factos para a História do Ceará*. op. cit., p, 336.

55. SHEAF. Fundo Registro de Provisões. *Officios diversos do bispo as auctoridades diocesanas.* 27 ago. 1881. Livro 137, fl. 39.

56. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista*. op. cit., p. 211.

57. "Missa do Rosario - Previne-se aos devotos desta capital, que não havera missa de natal na egreja do Rosario, por que so poderia haver correndo a bolsa ás esmolas, como sempre se fez, pois foi prohibido pelo delegado e o Sr. Bispo, a pedido do capellão Macahyba, que deixa dizer a missa de sua obrigação para dizer no Allagadiço, como é de costume pois há quatro annos e capellão e ainda não celebrou uma só missa de natal como os outros capellões. (...). Um irmão". BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 23 dez. 1887, p. 3, rolo nº. 202.

58. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Cf. Jornal **Pedro II**. Fortaleza, 02 out. 1887, n. 79, p. 1, rolo nº. 325 e Jornal **Cearense**. Fortaleza, 30 set. 1888. p 1, rolo nº. 32 (comemorações do mês do Rosário, na Igreja Sagrado Coração de Jesus); Jornal **Cearense**. Fortaleza, 01 out. 1890, p. 1, rolo nº. 35 (comemorações do mês do Rosário, na Igreja da Prainha).

59. Officio ao Internuncio Apostolico do Brasil. In: RODRIGUES, Carlos Moisés da Silva. **No tempo das irmandades**. Cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900). Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005, p. 69.

60. Possuía a distinção honorífica de "comendador", era comerciante, antigo proprietário de escravos e possuía influência política junto às autoridades da antiga Assembléia Provincial. Cf. Carlos Moisés Rodrigues (*No tempo das irmandades*, op. cit., p. 237, 238), que, ao estudar essa questão da disputa, defende a hipótese de que o interesse de Francisco Coelho da Fonseca estava além das terras; haveria na irmandade ex-escravos sobre os quais o comendador queria manter o controle, ainda que usando laços patrimonialistas.

61. Órgão responsável pela tomada de prestação de contas que deveriam ser feitas pelos tesoureiros das irmandades. Com o advento da República, as irmandades não mais precisavam da autorização do Governo para funcionar, passando a responder diretamente aos bispos – "tanto no espiritual como no temporal" - das respectivas localidades onde essas confrarias estavam instaladas. A função do juiz da provedoria passou ser apenas o simples registro dessas irmandades. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Verdade**. Fortaleza, 5 out. 1890, p. 5, rolo nº. 90.

62. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 08 out. 1890, p. 3, rolo nº. 203.

63. Esta provisão estava no compromisso manuscrito em 1871, e que foi transformado na Lei Provincial nº. 1538, de 23 de agosto de 1873. Cf. BPGMP, Setor de Obras Raras, **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1873**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1874.

64. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Verdade**. Fortaleza, 12 out. 1890, n. 12, p. 4, rolo nº. 90. Esse mesmo texto foi publicado em 6 out. 1890, no jornal **Libertador.** No dia seguinte, outra publicação ratificando que somente os componentes eleitos para a mesa poderiam administrar os bens da confraria e que os irmãos desconheciam o acordo entre Francisco Coelho e Francisco Nunes. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 7 out. 1890, p. 3, rolo nº. 203.

65. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 11 out. 1890, p. 3, rolo nº. 203.

66. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 14 out. 1890, p. 3, rolo nº. 203.

67. CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos.* Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964, p. 90.

68. FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **História Geral da Igreja na América Latina**. Tomo II/2, 3. ed. Petrópolis: Edições Paulinas, 1992, p. 144.

69. FRAGOSO, Hugo. *A Igreja na formação do Estado liberal*, op. cit., p. 144.

70. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 3 jan. 1890, p. 2, rolo nº. 201.

71. Cf. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980, p. 128.

72. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 8 jan. 1890, p. 2, rolo nº. 35.

73. BARROSO, Gustavo. *À Margem da História do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962, p. 374. [A descrição de Gustavo Barroso se encaixa no início da década de 1880,

quando Pedro de Araújo Sampaio exerceu o cargo de delegado de polícia de Fortaleza. Cf. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. Ala 03, estante 46, caixa 40, livro nº. 17 (*Termo de bem viver*, 1881); Ala 02, estante 27, livro nº. 264 (*Registro de officios a diversas autoridades*, 1880-1885)].

74. BARROSO, Gustavo. *À Margem da História do Ceará*, op. cit., p. 374.

75. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de folclore brasileiro.* 11 ed. revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2002; MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no* Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002; TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988.

76. Essa expressão aparece segundo Edison Carneiro (*Folguedos tradicionais.* Apresentação de Vicente Sales. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982, p. 135) para se referir às encenações anunciadoras do nascimento de Jesus Cristo; o autor também destaca que pastorinhas, pastoris e pastoral são formas diversas do mesmo "baile hierático" para se referir a manifestações de caráter sagrado.

77. Cf. ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas no Brasil*. 3 tomos. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

78. Cf. CARNEIRO, Edison. *Folguedos* tradicionais. op. cit., p. 131-136.

79. Sobre definições e aplicações do termo "auto", ver: CARNEIRO, Edison. *Folguedos tradicionais*. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1982; CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de folclore brasileiro.* 11 ed. revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2002; TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988.

80. Ao que parece os primeiros contatos entre os portugueses e os africanos do Congo ocorreram a partir de 1483, quando o navegador lusitano Diogo Cão ancorou em Pinda (Mpinda), na margem sul da embocadura do rio Zaire. "Foi acolhido pelo senhor (mani) de Sônio (Sonho, Sono, Soio ou Soyo), província a noroeste do reino do Congo". SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*. A África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 362.

81. Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*. op. cit.,, p. 364-7.

82. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista.* História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002, p. 306.

83. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in África (pesquisas e notas).* 5. ed. São Paulo: Global, 2001; PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão.* Brasília: Thesaurus, 2000.

84. TINHORÃO, José Ramos. *Os sons negros no Brasil*. op. cit., p. 109.

85. Cf. BARROSO, Gustavo. *Memórias de Gustavo Barroso*. Edição em conjunto das obras: Coração de Menino, Liceu do Ceará e Consulado da China. 2. ed. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 1989, p. 232.

86. As descrições do cenário e da indumentária dos personagens dos congos que aparecem aqui são baseadas nas obras de: Gustavo Barroso (*Ao som da viola*. ed. correta e

aumentada. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949), que transcreveu um extenso auto de rei congo baseado nos cadernos do negro João Gorgulho, diretor de um dos principais congos que se apresentavam na cidade (segundo Barroso, Gorgulho foi o sucessor do liberto Firmino); AZEVEDO, Otacílio *Fortaleza Descalça*. 2. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1992; NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980.

87. Cf. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha*. op. cit., p. 129-130; BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. op. cit., p. 175.

88. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 175.

89. Um novo compromisso da Irmandade dos Homens Pretos da Capital (Lei Provincial nº. 1538, de 23 de agosto de 1873) extinguiu eleição de reis negros no âmbito dessa Confraria. Cf. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Colleção de leis, resoluções e regulamentos promulgados pela Assemblèa Legislativa Provincial do Ceará no anno de 1873*. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1874.

90. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit.,p. 176.

91. AZEVEDO, Otacílio de. *Fortaleza Descalça*. 2. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1992, p. 62-63.

92. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 182.

93. "Maracondê" seria uma palavra recriada a partir de "Muaricapendê", ou seja, "tocadores de capenda", um tipo de tambor africano. Já a palavra "Bambaiê" provavelmente era uma reapropriação de "mbamba", que no quicongo significa dança, jogo ou divertimento em círculo Cf. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit, p. 182; CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, op. cit., p. 44-45; LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*, op. cit., p. 36.

94. A Escola Militar do Ceará formava oficiais de carreira do Exército e funcionou em Fortaleza até o ano de 1897. Teve como sedes os prédios da atual 10ª Região Militar e do Colégio Militar de Fortaleza. Seus alunos – denominados "cadetes" – vinham de diversas partes do país e circulavam entre as mais variadas atividades culturais – públicas e privadas – na cidade. Nos seus uniformes de passeio, predominavam o vermelho (encarnado) e o azul. Cf. MARQUES, Janote Pires. *O Casarão do Outeiro*. Memórias e ilustrações. Fortaleza: ABC, 2007.

95. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit, p. 186-188.

96. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 188-189.

97. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 189.

98. Cabinda vem do quicongo "ka-binda", ou seja, um topônimo dessa região. Cf. LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*, op. cit, p. 49.

99. Cf. CASCUDO, *Made in África*. op. cit., p. 122-123; GUERRA-PEIXE, *Maracatus do Recife*. op. cit., p. 28-29. COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Folk-lore pernambucano*. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco. 2. ed. autônoma. Recife: CEPE, 2004.

100. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 189.

101. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 201-202.

102. NOGUEIRA, *Fortaleza velha*. op. cit., p. 132; Gustavo Barroso apresenta a mesma quadra com pequenas variações (Cf. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 204). O Rei Congo (Cariongo) aparece aqui denominado de D. Henrique, o que provavelmente é referência a um dos filhos do poderoso rei do Congo Afonso I; D. Henrique foi o mais célebre padre africano educado em Lisboa, chegando a ser consagrado bispo, em 1518. Cf. BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica*. (1440-1770). Lisboa: Edições 70, 1981, p. 15.

103. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 208.

104. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit, p. 216. De acordo com João Nogueira (*Fortaleza velha*. op. cit., p. 136), a peleja e a repetição desses refrões duravam tanto tempo que chegavam a se tornar maçantes.

105. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 217.

106. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 218; João Nogueira (*Fortaleza velha*. op. cit., p. 137) escreve "*Maracondê é de Bumba ê*".

107. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 25 jan. 1907, p. 2, rolo nº. 316.

108. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cruzeiro do Norte**. Fortaleza, 06 jan. 1913, p. 3, rolo nº. 67.

109. De acordo com Câmara Cascudo (*Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 152 e 581), "Reisado" era um auto popular profano-religioso, pertencente ao ciclo natalino, e formado por um grupo de músicos, cantadores e dançadores que iam de porta em porta anunciar a chegada do Messias e homenagear os três Reis Magos. Ainda segundo o autor supracitado, o "reinado [do Congo] democratizou-se em Reisado"; Theo Brandão comenta que em Alagoas os reisados "sincretizaram" com os congos e enriqueceram sua indumentária (Cf. BRANDÃO, Theo. *Folguedos natalinos de Alagoas*. Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1961, p. 53).

110. Cf. BARROSO, Oswald. *Reis de Congo*. Fortaleza: Ministério da Cultura, Museu da Imagem e do Som, 1996, p. 42.

111. Cf. CASCUDO,Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 491.

112. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 10 jan. 1901, p. 1, rolo nº. 318.

113. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 23 dez. 1901, p. 1, rolo nº. 318.

114. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Navalha**. Fortaleza, 21 Nov. 1904, p. 2, rolo nº. 67.

115. BARROSO, Gustavo. *Memórias*. op. cit., p. 232.

116. Cf. STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e factos para a História do Ceará.* Tomo III. Fac-Símile – edição de 1924. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 167.

117. APEC, Fundo Governo do Estado do Ceará. *Rol de culpados*. 12 dez. 1915. Ala 03, estante 46, caixa 02, livro nº. 07, p. 283.

118. APEC, Fundo Governo do Estado do Ceará. *Rol de culpados*. 16 dez. 1915. Ala 03, estante 46, caixa 02, livro nº. 07, p. 290.

119. Cf. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha*. op. cit., p. 128.

120. APEC, Fundo Governo do Estado do Ceará. *Rol de culpados*. 16 dez. 1915. Ala 03, estante 46, caixa 02, livro nº. 07, p. 290.

121. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 6 nov. 1889, p. 2, rolo nº. 213. Veja-se, também: CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 80; BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 219; CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967, p. 53.

122. "O doutor Pedro de Albuquerque Autram chefe de policia da provincia concede licença a Felisberto Gomes para ensaiar o brinquedo denominado boi e para percorrer as ruas desta capital desde 24 de dezembro do corrente ano até 09 de janeiro do ano vindouro das 08 as 12 horas da noite. Cumpra. Dr Pedro de Albuquerque Autram". APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de officio ao delegado da Capital*. 12 out. 1884. Ala 02, estante 44, livro nº. 345, fl. 133 v.

123. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 3 jan. 1891, p. 1, rolo nº. 41.

124. Essa configuração do 'boi' aparece de acordo com Câmara Cascudo (*Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 80-81); Edson Carneiro destaca que o boi não representava um drama, mas uma comédia (CARNEIRO, Edson. *Folguedos tradicionais*. op. cit, p. 131); vale destacar ainda a possibilidade de variações, particularmente quanto aos nomes dos personagens. Eduardo Campos (*Estudos do folclore cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960, p. 27-38) descreve um "boi" que era encenado em Fortaleza no qual Mateus fazia o personagem do negro que abatia o boi do patrão.

125. THEOPHILO, Rodolfo. *O paroara*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, 1974, p. 51.

126. Gustavo Barroso (*Ao som da viola*. op. cit., p. 194) cita esses versos como sendo do bumba-meu-boi; FROTA, José Tupinambá da Frota (*História de Sobral*. 2. ed. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974, p, 531) cita-os ao descrever a coroação de um rei congo promovida pela Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Sobral.

127. Eram personagens vestindo fardas de oficiais da Marinha e marinheiros, cantando e dançando ao som de instrumentos de corda, havendo a "presença de mouros que atacam a nau e são vencidos e batizados" (CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit, p. 225). No Ceará, os fandangos também eram conhecidos como "N*au Catarineta*" (BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 10 jan. 1890, p. 3, rolo nº. 201) ou "*Cheganças"* (BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 02 nov. 1889, p. 2, rolo nº. 213).

128. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 23 dez. 1887, p. 3, rolo nº. 202.

129. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 23 dez. 1889, p. 3, rolo nº. 213.

130. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 21 dez. 1901, p. 4, rolo nº. 318.

131. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Liberdade**. Fortaleza, 24 dez. 1902, p. 2, rolo nº. 67.

132. MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. 70 anos de memórias, loas e batuques. Fortaleza: OMNI/Solar, 2007, p. 33.

133. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 14 jan. 1889, p. 2, rolo nº. 227.

134. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 23 fev. 1887, p. 2, rolo nº. 202.

135. PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço*. São Paulo: Ática, 1981, p 55.

136. Id., Ibid., p. 56.

137. Id., Ibid., p. 57.

138. Manuel de Oliveira Paiva (1861-1892) nasceu e morreu em Fortaleza. Cursou o Seminário do Crato (1875) e a Escola Militar do Rio de Janeiro (1881-1883) da qual foi desligado por motivo de saúde, regressando a Fortaleza. Publicou em periódicos como *A Quinzena* onde usava o pseudônimo de Gil-Bert. Fez a revisão do texto de *Dona Guidinha do Poço* meses antes de morrer de tuberculose. Para tentar curar-se dessa doença buscara um clima melhor e fizera algumas passagens pelo sertão cearense, principalmente em Quixeramobim. A fim de passar o tempo, lia de tudo um pouco, inclusive documentos arquivados no cartório local, como o processo crime sobre a fazendeira Maria Francisca de Paula Lessa, cúmplice de crime passional que vitimou seu marido – Coronel Abreu – em 1853. Foi a inspiração para escrever o romance. Vale lembrar que na história real a protagonista acabou como mendiga perambulando pelas ruas de Fortaleza e era um caso conhecido através da tradição oral. Cf. PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço*. op. cit.; TINHORÃO, José Ramos. *A província e o Naturalismo*. Ed. fac-similar. Fortaleza: NUDOC/Museu do Ceará/APEC/SECULT, 2006. Eventualmente, o **Libertador** também publicava notícias sobre Oliveira Paiva (*O nosso excellente e presadissimo companheiro de trabalho, Oliveira Paiva, regressou hoje de sua commissão em Quixadá e a Quixeramobim por onde andou uns bons meses. Esta forte, bem disposto e de cavaignac e chapeu de couro. Abraçamos o Gil e damos parabens aos leitores*). BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 28 set. 1889, p. 2, rolo nº. 213.

139. PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço*. op. cit., p. 56-57.

140. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967, p. 90. [Rodrigues de Carvalho (1867-1935) era paraibano e veio para Fortaleza, no ano de 1894. Em 1906, diplomou-se pela Faculdade do Direito do Ceará. Seu trabalho *Cancioneiro do Norte* teve a primeira edição em 1903. A primeira parte do livro é dedicada ao que se chama de poesias de diversas origens; a segunda, a décimas; a terceira parte é dedicada ao registro de notas sobre cantadores populares; na segunda edição (1928) acrescentou-se uma quarta parte: “Alma Lírica”. Segundo Manuel Diégues Júnior (que apresenta a 3ª edição do livro, aqui citada), o autor explica as diversas manifestações do “folclore regional”: as

festas, as tradições, os desafios, os cantos etc... Depois procura interpretar o que representa esse material, trazendo uma contribuição que supera, na época, à de Sílvio Romero; é quando "não procura distinguir o que é originalmente português ou indígena ou africano, mas acentua a existência de um processo transculturativo nessas manifestações".].

141. CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 59 e 614.

142. Cf. LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 197.

143. ALBINO ALVES, 1951 apud LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*, p. 197.

144. LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. op. cit., p. 158.

145. Id., Ibid., p. 198.

146. Loc. cit.

147. Cf. CARNEIRO, Edson. *Folguedos tradicionais.* Apresentação de Vicente Sales. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982, p. 24.

148. Ib., Ibid., p. 27.

149. Alfredo Sarmento (Os Sertões d'África); Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens (De Benguela Às Terras de Iaca); Ladislau Batalha (Angola; Costumes Angolenses); Dias de Carvalho (Etnografia e História Tradicional dos Povos de Lunda). Cf. CARNEIRO, Edson. *Folguedos tradicionais.* op. cit., p. 28-31.

150. ALFREDO SARMENTO apud TINHORÃO, José Ramos. *Os sons negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos. São Paulo: Art Editora, 1988, p. 47.

151. ALFREDO SARMENTO apud CARNEIRO, Edson. *Folguedos tradicionais*. op. cit., p. 30.

152. Confiram-se, como exemplos, as posturas de Canindé (*Resolução nº. 2005*, de 04 de setembro de 1882, Artigo 61); Sobral (*Resolução nº. 1224*, de 27 de novembro de 1867, Artigo 21); Telha (*Resolução nº. 1878*, de 11 de novembro de 1879, Artigo 17). Cf. BPGMP, Setor de Obras Raras (Legislação Impressa).

153. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP). Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1614*, de 21 de agosto de 1874. Manda publicar diversos artigos de posturas da camara municipal da cidade de Aracaty. In: **Colleção de leis, resoluções e regulamentos da Provincia do Ceará promulgados pela Assemblèa Legislativa no anno de 1874**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1875.

154. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. op. cit., p. 209.

155. MACEDO SOARES apud CARNEIRO, Edson. *Folguedos tradicionais*. op. cit., p. 28.

156. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. op. cit, p. 90-91.

157. ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA. Popular, Erudita e Folclórica. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Publifolha, 1988, p. 109.

158. Segundo Renato Almeida: “O miudinho é dança e um dos passos dos sambas. Eu mesmo tive a ocasião de ver, na Bahia, as mulheres o dançarem em samba-de-roda, de modo prodigioso. Avançam como se fossem bonecos de mola, com o corpo imóvel e um movimento quase imperceptível de pés, num ritmo rápido e sempre igual”. In: ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA. op. cit., p. 523.

159. No caso do Candomblé de Angola, essas entidades são denominadas “inkises”. Já os “filhos-de-santo são conhecidos como “mona-inkises”. Cf. COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola*. História, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos Kassanjes. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

160. TINHORÃO, José Ramos. *Os sons negros no Brasil*. São Paulo: Art Editora, 1988, p. 46.

161. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 10 set.1871. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto. 1982, p. 132.

162. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 1 jul. 1875. In: RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988, p. 155.

163. Jornal **O Commercial**. Fortaleza, 5 de janeiro de 1857. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op., cit., 105.

164. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1365*, de 20 de novembro de 1870. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870**. Fortaleza: Typ Cearense, 1870, p. 79; e *Resolução nº. 1818*, de 1º de fevereiro de 1879. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1878**. Fortaleza: Typographia Cearense, 1879, p. 121.

165. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1744*, de 5 de setembro de 1876. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1876.** Fortaleza: Typographia Constitucional, 1877, p. 87-88.

166. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1820*, de 1º de fevereiro de 1879. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1879**. Fortaleza: Typographia Brazileira, 1879, p. 142.

167. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução n. 2014*, de 11 de setembro de 1882. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1882**. Fortaleza: Typ. do Cearense, 1882, p. 68.

168. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 2022*, de 19 de setembro de 1882. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1882**. Fortaleza: Typ. do Cearense, 1882, p. 102.

169. BPGMP, Setor de Obras Raras*. Resolução nº. 1745*, de 5 de setembro de 1876 (Artigos 12, 13 e 14). In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1876**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1877, p. 93.

170. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1745*, de 5 de setembro de 1876 (Artigo 11). In: **Colleção**..., op. cit., p. 93.

171. Expressão usada por alguns legisladores cearenses para se referirem a práticas culturais como os sambas e os batuques. Vejam-se as posturas de Aracati (BPGMP, Setor de Obras Raras, *Resolução nº. 1614*, de 21 de agosto de 1874), que proibiam "sambas" e "batuques de viola" e ameaçavam com multa e cadeia os donos das casas que "abrigassem esses motins".

172. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de officios aos subdelegados de policia*. 9 jun. 1890. Ala 02, estante 44, livro nº. 339, fl. 42.

173. Jornal **Sobralense**, Sobral, 25 mar. 1877. Cf. SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues. *Rosário dos Pretos de Sobral – CE*. Irmandade e festa (1854-1884). Fortaleza: Edições NUDOC, 2006, p. 52-53. (O autor cita outros casos de "sambas" ocorridos nessa época, no município de Sobral).

174. Jornal **Sobralense**, Sobral, 11 mar. 1877. In: SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues. *Rosário dos Pretos de Sobral*. op. cit. p. 52.

175. BPGMP, Setor de Obras Raras. *Resolução nº. 1224*, de 27 de novembro de 1867. In: **Colleção de actos legislativos e regulamentos de instrucções da Provincia do Ceará no anno de 1867**. Fortaleza: Typ. de Odorico Colás, 1868.

176. A expressão aparece aqui com o sentido de "influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante", ver: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 24.

177. CISNEIROS, Francisco Freire Alemão de. Os manuscritos do botânico Francisco Freire Alemão de Cisneiros. In: **Anais da Biblioteca Nacional**, vol 81. 1961, p. 228-9.

178. CISNEIROS, Francisco Freire Alemão. *Os manuscritos do botânico Francisco Freire Alemão de Cisneiros*, op. cit. p 289.

179. HOONAERT, Eduardo. *Crônicas das casas de caridade: fundadas pelo Padre Ibiapina.* Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006. p, 85.

180. Id., Ibid., p. 89.

181. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. op. cit., p. 91.

182. CARVALHO, José. *Perfis sertanejos*. Costumes do Ceará. Fac-símile da edição de 1897. Apresentação de João Ernani Furtado Filho. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2002, p. 89.

183. DIAS, Paulo. A *outra* festa negra. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 883-884.

184. CARNEIRO, Edson. *Folguedos populares*. op. cit., p. 45.

185. Jornal **Gazetilha**, Fortaleza, 8 mar. 1870. In: RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. op., cit., p. 145.

186. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 1 nov. 1871. In: CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. op., cit., p. 34 e 135.

187. Cf. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte.* op. cit., p. 338, 350, 377.

188. MOTA, Leonardo. *Cantadores*. Poesia e linguagem do sertão cearense. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora A Noite, 1953, p. 9.

189. Um exemplo era Luís Dantas Quesado, branco, paraibano radicado no Ceará, autor das seguintes glosas: "Juazeiro é pau de espinho/Todo o moleque é canalha/Fichu de besta é cangalha/Bebida de branco é vinho/O pau que risca é graminho/O jantar à noite é ceia/Casa de preso é cadeia/Homem de força é Sansão/Banho de cabra é facão/Palitó de negro é peia". In: MOTA, Leonardo. *Cantadores*, op. cit.,. p. 116.

190. MOTA, Leonardo. *Cantadores*, op. cit., p. 86-90.

191. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. op. cit., p. 269.

192. Id., Ibid., p. 367.

193. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Charuto**. Fortaleza, 28 maio 1904, p. 4, rolo nº. 67

194. "Cessou, de chofre, o samba. O Julião/Cabra reimoso, e já muito bebido/Atracou-se có o Rufo, um atrevido/Que o havia chamado beberrão/Fechou-se o tempo, roncou forte a madeira/E viu-se logo sentilar os ferros/Confundiram-se apitos, pragas, berros/E as moças fugiram de carreira/Subito ouviu-se um brado de terror/Uns urbanos, quaes negros urubus/Surjiram enjuntando os sabres nus/Tendo a frente o tetrico vapor... SIR WARTON". Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 10 jan. 1889, p. 3, rolo nº. 227.

195. APEC, Fundo Secretaria de Polícia do Ceará. *Registro de officios a diversas auctoridades*. 10 out. 1890. Ala 02, estante 27, livro nº. 265, fl. 56 v.

196. Cf. CARNEIRO, Edson. *Folguedos populares*, op. cit., p. 53.

CAPÍTULO III
"PARA OS PRETOS PBLEBEUS, MARACATU E SAMBA": REELABORAÇÃO CULTURAL E (RE)APRESENTAÇÃO DO SAGRADO

1. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 07 jan. 1889, p. 2, rolo nº. 227.

2. SHALINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores: 1990, p. 174.

3. Eric Hobsbawm, escrevendo sobre a história social do Jazz, comenta que nos Estados Unidos, na primeira metade do século XIX, muitos cativos viram na música sua melhor chance de sair das piores formas de escravidão. Assim, muitos negros aprenderam a música dos brancos, mas, instilando nela algumas de suas tradições. Por sua vez, compositores brancos também "introduziram algumas matizes de negros do Sul nas canções brancas, e no Norte do país

prosperou a indústria de imitadores de entretenimento negro, com tocadores de banjo com o rosto pintado de negro”. (Cf. HOBSBAWM, Eric J. *História social do jazz*. Trad. Angela Noronha. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 57)

4. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 07 jan. 1889, p. 2, rolo nº. 227.

5. “Próprio” aparece aqui como sistema dominante imposto por uma elite política, econômica e intelectual, e que vai ser “invadido” pelos negros através da festa, sem que estes queiram ser o outro, ou seja, o “próprio”, mas, sim com intenção de resistir a ele. Sobre a noção de “próprio”, Cf. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

6. Cabrocha(o) aparece aqui como sinônimo de “mulata(o)s”. Cf. LELLO, José; LELLO, Edgar. *Lello Universal*. Dicionário enciclopédico luso-brasileiro em 4 volumes. op. cit., v. 1, p. 412

7. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* 11 ed. revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2002, p. 361.

8. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 14 jan. 1889, p. 2, rolo n°. 227.

9. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza**,** 8 jan. 1890. p. 2, rolo nº. 35.

10. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980, p. 128.

11. Sobre a tendência de se promover na Fortaleza de fins do século XIX uma corrente política e ideológica afinada com os positivistas militares, ver OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará.* Memória, representação e pensamento social (1887-1914). Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 2001, p. 238.

12. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 03 jan.. 1890, p. 2, rolo nº. 201.

13. VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 214.

14. Para a visualização de ruas e praças citadas, rever mapas das páginas 84 e 85.

15. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 9 ago. 1877, p. 3, rolo nº. 84. Cf. localização do Batalhão de Infantaria no mapa da página 84.

16. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 10 jan. 1911, p. 1, rolo nº 112.

17. As festas do Rosário, congos, sambas e maracatus foram localizadas no mapa com base em fontes diversas (compromissos da Irmandade do Rosário, jornais, registros da polícia, memorialistas) citadas ao longo dessa pesquisa, e se referem às três últimas décadas do século XIX, com exceção dos Congos de João Gorgulho que passaram a se apresentar na Praça dos Coelhos, no início do século XX (NA).

18. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 176; ver também: PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço. 2*. ed. São Paulo: Ática, 1981; MOTA, Leonardo. *Cantadores*. Poesia e linguagem do sertão cearense. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora A Noite, 1953; CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967.

19. BARROSO, Gustavo. *Ao som da* viola. op. cit., p. 177.

20. Há vários registros que relacionam o famoso Ignácio da Catingueira com o instrumento musical pandeiro. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. op. cit., p. 192; e ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA. Popular, erudita e folclórica. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Publifolha, 1988, p. 240.

21. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte.* op. cit. p. 337.

22. Segundo Rodrigues de Carvalho, o opositor de Ignácio faz referência a uma cena da escravidão: botar na mesa do carro queria dizer açoitar o cativo, amarrado de bruços sobre o carro de bois. Cf.. *Cancioneiros do Norte.* op. cit., p. 352.

23. CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. op. cit., p. 351-352.

24. DIAS, Paulo. A *outra* festa negra. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 883-884.

25. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. op. cit., p, 181-182

26. Id., Ibid., p, 182.

27. Id., Ibid., p. 183.

28. Cf. HOGGART, Richard. “Nós” e “Eles”. In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O lúdico e a cultura solidária**. São Paulo: HUCITEC, 2001.

29. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 18 fev. 1887, p. 2, rolo nº. 127-A.

30. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, loc.cit.

31. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. op. cit., p,144-145.

32. Raimundo Alves Feitosa (1902-1996) nasceu em Fortaleza e também era conhecido como Raimundo Boca Aberta (“Boca Aberta” teria sido apelido dado por seu pai) e por “Mundico” (“Seu Mundico” era o modo como o chamava seu patrão). Em 1936, Raimundo Feitosa fundou em Fortaleza o maracatu “Az de Ouro”, após uma estada em Recife; o nome desse maracatu teria sido inspirado na cambinda pernambucana “Dois de Ouro”. Cf. ALENCAR, Calé. Reis do congo, reisados e maracatus: dança de negros no Ceará. In. CHAVES, Gilmar (org). ***Ceará de corpo e alma: um olhar contemporâneo de 53 autores sobre a terra da luz****.* Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002; MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. 70 anos de memórias, loas e batuques. Fortaleza: OMNI/Solar, 2007.

33. FEITOSA, Raimundo Alves. *Raimundo Alves Feitosa, fundador do Maracatu Az de Ouro*. Jornal **O Povo**, Fortaleza, 13 maio 1995. p. 6.

34. FEITOSA, loc. cit. [Esse trecho foi coletado em Fortaleza por Gustavo Barroso, entre 1901 e 1902; a única diferença é que o Secretário (um dos personagens do auto do rei congo) canta “pisa o dia todo”, em vez de “pisa a noite inteira”. Cf. BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. ed. correta e aumentada. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949, p. 199].

35. VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p.17.

36. Cf. FEITOSA, Raimundo Alves. *Raimundo Alves Feitosa, fundador do Maracatu Az de Ouro*. Jornal **O Povo**, Fortaleza, 13 maio 1995. p. 6.

37. A Lei Municipal nº 5.827, de 5 de dezembro de 1984, publicada no Diário Oficial do Município de Fortaleza, em 10 de dezembro de 1984, estabeleceu o dia 25 de março como data comemorativa ao "Dia do Maracatu" (NA).

38. Sobre a análise do centenário da Abolição no Ceará como parte do processo que tornou a Abolição um marco referencial na história do Ceará, mas não na história do negro cearense, ver: SOUSA, Antonio Vilamarque Carnaúba de. *Da "Negrada Negada" a Negritude Fragmentada*. O Movimento Negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). Dissertação de mestrado. Fortaleza. UFC. 2006, p. 70-87.

39. A ideia de "criação" defendida por Cuche é desenvolvida a partir da noção de "bricolagem" (construção, conserto, arranjo feito com materiais diversos) aplicada aos fatos culturais proposta por Lévi-Strauss. Cf. CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999, p. 152-155.

40. Vários autores destacam os maracatus como manifestação cultural de origem banto. Cf. LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 141; CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* op. cit., p. 361-362; GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. 2. ed. Recife: Irmãos Vitale, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981, p. 21-28 (Guerra-Peixe considera "plausível aceitar que a música do Maracatu seja de procedência banto". Durante suas pesquisas, o autor recebeu respostas para consultas formuladas ao Museu do Dundo, da Companhia de Diamantes de Angola, as quais eram "informações de crédito, que 'maracatu' designa uma dança ainda hoje praticada pela tribo dos Bondos").

41. CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995, p. 239.

42. CARIRY, Rosemberg. *Eu vou você não vai...*In: MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. op. cit., p. 8.

43. Cf. SERAINE, Florival. *Folclore Brasileiro*. Ceará. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1978.

44. Id., Ibid., p. 7-8. [Na década de 1970, o maracatu Az de Ouro (fundado em 1936) voltou a desfilar no carnaval de rua de Fortaleza, conquistando várias vezes o título de campeão; em 1978, seu enredo homenageou Dona Santa, a célebre rainha do maracatu recifense Elefante, o que provavelmente contribuiu para o entendimento de Seraine quanto às influências dos maracatus pernambucanos sobre os cearenses. Sobre a trajetória do maracatu Az de Ouro, ver: MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. op., cit.]

45. Cf. HOBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 16.

46. RIBARD, Franck. Memória, identidade e oralidade: considerações em torno do carnaval negro na Bahia (1974-1993). In: **Trajetos**. Revista do programa de pós-graduação em História Social da UFC. v. 2. n. 3. dez. 2002. Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2002, p. 127.

47. THOMPSON, Edward. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16-17.

48. Diversos autores, no Ceará e em outros estados, têm apontado essa ligação entre Irmandades do Rosário, congos e maracatus. Para Eduardo Campos, em várias irmandades de Nossa Senhora do Rosário existentes no Ceará havia a corte de reis negros. "A tradição do maracatu surgiu, sem dúvidas, dessas irmandades" (CAMPOS, Eduardo. *O cotidiano do Ceará escravocrata*. Entrevista a José Anderson Sandes. In: Jornal **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 25. mar. 1998, Caderno 3, p. 1); Leonardo Dantas, em estudo sobre os maracatus recifenses, defende que a existência dos maracatus está "diretamente ligada às coroações dos reis negros de Angola e do Congo, que geralmente acontecia nas festas em honra de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, principais padroeiros de gente de cor" (SILVA, Leonardo Dantas. A instituição do rei do congo e sua presença nos maracatus. In: **Estudos sobre a escravidão negra**. Vol. 2. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988, p. 29); Raimundo Souza chama a atenção para os símbolos utilizados pelos antigos congos e ainda presentes no cortejo dos maracatus fortalezenses (SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues. *Rosário dos Pretos de Sobral – CE*. Irmandade e festa [1854-1884]. Fortaleza: Edições NUDOC, 2006, p. 121-122).

49. BARROSO, Gustavo. *Memórias de Gustavo Barroso*. Edição em conjunto das obras: Coração de Menino, Liceu do Ceará e Consulado da China. 2. ed. Notas de Mozart Soriano Aderaldo. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 1989, p. 37.

50. A palavra "sagrado" aparece aqui de acordo com Mircea Eliade que, no seu estudo sobre religiões, propõe o entendimento do sagrado a partir da dialética com o profano; para Eliade "a experiência do sagrado torna possível a 'fundação do mundo' (...) onde o sagrado se revela, o mundo vem à existência". ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 59.

51. FEITOSA, Raimundo Alves. Boneca Preta do Maracatu. Fortaleza, 1943. In: **Maracatus e Batuques**. Produção executiva: Calé Alencar e Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Discos e Equatorial, 2001. 1 CD. Faixa 20. (Coleção Memória do Povo Cearense – vol. V)

52. Em 1943, o musicólogo carioca Luiz Heitor Correa de Azevedo, fundador do Centro de Pesquisas Folclóricas do Instituto Nacional de Música, veio a Fortaleza e gravou cantos dos congos e dos maracatus. Esse registro seria lançado apenas em 1997, como parte do disco "Music of Ceara and Minas Gerais", patrocinado pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos. Cf. ALENCAR, Calé. Reis do congo, reisados e maracatus: dança de negros no Ceará. In. CHAVES, Gilmar (org). ***Ceará de corpo e alma: um olhar contemporâneo de 53 autores sobre a terra da luz***. Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002, p. 188.

53. LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 57.

54. LELLO, José; LELLO, Edgar. *Lello Universal*. Dicionário enciclopédico luso-brasileiro em 4 volumes. Porto: Lello & Irmão Editores, s./d., p. 435.

55. BPGMP. Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 05 abr. 1884, p. 3, rolo nº. 127-A.

56. BARROSO Gustavo. *Memórias de Gustavo Barroso*. op. cit., p. 294.

57. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Cearense**. Fortaleza, 13 jan. 1884, p. 2, rolo nº. 29. [Os versos publicados nesse jornal tentavam preconceituosamente ridicularizar João Brígido, colocando-o como atuante em práticas festivas negras
"Minhas gentes venham ver
O banda forra empollar,
Fazendo muitos tregeitos
Feito burrinha a dançar
Toca bem um birimbáo
Dança melhor o pesqueiro;
Si como burrinha é bom
Do boi é exímio vaqueiro.
(...)
Já dos congos foi o rei
Foi burrinha e foi vaqueiro
Do boi, e pra Catherina
Daria bem o sedeiro. (...)"].

58. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Republica**. Fortaleza, 3 fev. 1908, p. 2, rolo nº. 317.

59. SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*. A África antes dos portugueses. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p. 504.

60. Id., Idid., p. 502-504.

61. Id., Ibid., p. 503.

62. SLENES, Robert. *"Malungu, ngoma vem!"*: África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, Trimestral, 1991-1992. p. 53-54.

63. Cf. BARROSO, Gustavo. *Memórias de Gustavo Barroso*. op. cit., p. 37.

64. MELO, Veríssimo de. As confrarias de N. S. do Rosário como reação contra aculturativa dos negros no Brasil. In: **Revista da Sociedade Cearense de Geografia e História**. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, vol. 8, fascículo n°. 1, 1979, p. 113.

65. Uso aqui as expressões do padre Antonil com o intuito de apontar quão antigas são as diferentes (e divergentes) visões que existiam (e ainda existem) sobre festas de negros. No meu entendimento, o olhar "paternalista" de Antonil destoava da visão dos negros, para os quais, a festa poderia ir muito além do lúdico, passando pela diversão, mas, também, constituindo-se em prática (e forma de resistência) de uma cultura negra. "Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário" (ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas.* Texto confrontado com a edição de 1711. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997, p. 92, grifos meus).

66. FERRETTI, Sérgio F. O negro e o catolicismo popular. In: **Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro**. vol. 4. Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 1996, p. 68.

67. ANDRADE, Mário. *A calunga dos maracatus*. In: **Estudos afro-brasileiros** (Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro reunido no Recife em 1934). Vol. 1. Rio de Janeiro: Ariel Editora LTDA, 1935, p. 46.

68. ANDRADE, Mário. *A calunga dos maracatus*. op. cit., 45. [Embora Mário de Andrade defenda que a condutora da Calunga chamava-se "Dama do Passo", posto ocupado por uma "negra bonita e que possa vestir com mais luxo, mas carece que ella tenha um donaire especial no dançar", ou seja, fazer o "passo", parece-me melhor se referir à condutora da Calunga como "Dama do Paço", no sentido de representar uma negra da corte, ligada ao palácio (paço) e próxima à sede do poder real (sagrado)] (NA).

69. FEITOSA, Raimundo Alves. *Raimundo Alves Feitosa, fundador do Maracatu Az de Ouro*. Jornal **O Povo**, Fortaleza, 13 maio 1995. p. 6.

70. MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. op., cit., p. 168. De acordo com Ana Cláudia Rodrigues, a calunga, em alguns maracatus fortalezenses, "representa a ligação religiosa com a religião afro-brasileira". Cf. SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da. *Vamos maracatucá!* Um estudo sobre os maracatus cearenses. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 2004, p. 57.

71. Assim como em Fortaleza, em Recife os negros foram impedidos de coroar seus reis na Igreja do Rosário. Não obstante, em 1980, houve a coroação de D. Elda Viana – rainha do maracatu Porto Rico –, na Igreja de N.S. do Rosário dos Homens Pretos do Recife. A seguir, um trecho da gravação feita por mim com D. Elda, em que ela conta como foi a coroação e a ligação do maracatu com o mundo do sagrado. "Antes da coroação...não só antes da coroação como antes da avenida, pelo Carnaval, nós temos de cuidar muito de Exu, porque Exu é o dono da brincadeira do Carnaval; é quem livra a gente do mal para o inimigo não chegar perto, que a gente faça um bom Carnaval, uma boa festa, uma boa apresentação. Não só o Carnaval como qualquer tipo de apresentação a gente temos que cuidar muito de Exu. E cuidar do rei e da rainha, que é Xangô e Iansã. Então, esse rei a gente tem que dá a ele um sacrifício de uma ovelha e à Iansã também temos que dar um sacrifício e assim por diante. Aí, cuidando desses três orixás, então, a gente pode sair tranquilo, que a rua está acobertada; a nossa cabeça também. Então, a boneca seda-madeira, Dona Inês; ela recebe sacrifício junto com Iansã. Já a boneca Dona Bela recebe sacrifício junto com Exu. Já a boneca Dona Elisabete recebe frutas nos pés da mãe Oxum. Então, aí vem a força; aí vem a história boa, vem tudo de bom que a gente oferece, tudo de bom que a gente quer, vendo o maracatu". (VIANA, Elda. *Rainha da nação de maracatu Porto Rico*. Entrevista gravada por Janote Pires Marques. Recife, dezembro de 2002)

72. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 22 ago. 1883, p. 1, rolo nº. 189. (Esse anúncio e o artigo do código criminal são repetidos em outras edições, como a de 9 out. 1883, p. 3; e a de 11 out. 1883, p. 3).

73. O Decreto n. 7, assinado pelo Governo Provisório cinco dias após a proclamação da República, previa que os governadores deveriam "estabelecer a divisão civil, judicial e eclesiástica do respectivo Estado" (Cf. BALEEIRO, Aliomar. *Constituições Brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal, 2001, p. 19-20); a distinção entre os poderes estatais e eclesiásticos seria corroborada pela primeira constituição republicana, cujo artigo 72 permitia a indivíduos e confissões religiosas liberdade de culto "pública e livremente".

74. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **A Verdade**. Fortaleza, 23 out. 1898, p. 1, rolo nº. 148.

75. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. op. cit., p. 109.

76. Era o nome da dança e/ou préstito dos negros, que encenava o ritual africano da circuncisão dos filhos. Seus personagens vestiam-se com tangas e cocares de penas, adornavam-se com colares, miçangas e dentes de animais e usavam armas como arco-e-flecha e pequenos bastões. Os personagens mais conhecidos são rei, rainha, capataz (chefe do grupo), língua (embaixador), quimboto (feiticeiro), mameto (criança, filho dos reis) e caboclo, todos solistas; havia, ainda, príncipes, princesas e outros que dançavam, tocavam e executavam os coros; no decorrer do auto, havia o enfrentamento entre o grupo do caboclo e o grupo do rei resultando na morte do mameto; a pedido da rainha, o quimboto ressuscitava o mameto; ao final da apresentação o grupo entoava as louvações e a despedida e ia apresentar-se em outra parte. Cf. ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA. Popular, erudita e folclórica. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Publifolha, 1988, p. 224; CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* 11 ed. revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2002, p. 169; MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002, p. 142-144; QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil.* 2. ed. aum. e ampl. Recife: FUNDAJ, 1988, p. 193-195.

77. MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. op. cit., p. 141.

78. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980, p.144

79. CARNEIRO, Edson. *Folguedos tradicionais.* Apresentação de Vicente Sales. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982, p. 135.

80. Sobre os cantos dos cucumbis em que aparecem referências à calunga, ver: MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. op. cit., p. 146.

81. Ao que parece, o uso de máscaras era costume antigo nas manifestações culturais negras no Brasil. Veja-se o caso das festas ocorridas na Bahia em homenagem ao casamento da princesa portuguesa Maria I, onde numerosos "grupos de congos executavam danças 'africanas' à luz do dia", com a presença de rainha e rei negros, bem como de "oitenta máscaras". Cf. Pedro Calmon, *Relação das faustíssimas festas*, 1762 apud Maria Clementina Pereira da Cunha (Veneza, África, Babel. Leituras republicanas, tradições coloniais e imagens do carnaval carioca. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 65-66.

82. Cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista.* História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002, p. 284-286.

83. NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980, p. 143-144.

84. Sobre essas danças coreográficas de raízes africanas e de caráter fúnebre, ver: MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. op. cit., p. 141-149 e p. 305-309.

85. Em geral, os autores que publicaram sobre o assunto perceberam as "cambindas" ou "cabindas" como grupos dançantes de negros que andavam em forma de préstito trazendo personagens da corte real. Pereira da Costa (COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Folklore pernambucano*. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco. 2. ed. autônoma. Recife: CEPE, 2004, p. 227) descreve a "Cambinda Velha" como um cortejo real negro; Câmara Cascudo (*Made in África.* 5. ed. São Paulo: Global, 2001, p. 122-123) defende que das cambindas é que se originou o ritmo solene e a velocidade inicial dos maracatus; Guerra-Peixe (GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. op., cit., p. 29) registra uma versão de cambinda em que seus participantes pintavam-se de preto.

86. Cf. BARROSO, Gustavo. *Ideas e palavras*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Leite Ribeiro & Maurillo, 1917, p. 204.

87. Id., Ibid., p. 206.

88. Essa "macumba" ou loa, como se diria hoje, foi publicada no jornal **O Povo**, em 1940. "Cambimba" aparece aí como uma variação de "cambinda". Cf. MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. op. cit., p. 34.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 246-247.

2. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Gazeta do Norte**. Fortaleza, 03 dez. 1886, p. 2, rolo nº. 330

3. Cf. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem. Jornal **Libertador**. Fortaleza, 01 fev. 1886, p. 2, rolo nº. 252; Jornal **Libertador**. Fortaleza, 12 dez. 1886, p. 3, rolo nº. 252; Jornal **Cearense**. Fortaleza, 12 jan. 1887, p. 3, rolo nº. 31.

4. Cf. CARDOSO, Gleudson Passos. *Padaria Espiritual*: biscoito fino e travoso. 2. ed. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006. (Coleção Outras Histórias, 8), p. 42.

Fontes

Manuscritos, impressos e outras fontes

Manuscritos e impressos (por local de guarda)

1 - ACADEMIA CEARENSE DE LETRAS (ACL)

Jornal **Libertador**. Fortaleza, 01 jan. a 30 jun. 1883.

2 - ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ (APEC)

Fundo Executivo Provincial
Officios dirigidos ao bispo diocesano e outras auctoridades, funcionarios, eclesiasticos e irmandades (1863-1876). Ala 02, estante 25, livro nº. 169.

Fundo Palácio Episcopal do Ceará / Bispado Cearense
Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da povoação da Lapa (1868). Ala 03, estante 47, caixa 02.
Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Icó (1870). Ala 03, estante 47, caixa 02.
Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos do Crato (1870). Ala 03, estante 47, caixa 02.
Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos da Capital (1871). Ala 03, estante 47, caixa 02.

Fundo Secretaria de Polícia do Ceará

Lançamento de requerimentos e despachos (1868). Ala 03, estante 44, livro nº. 02.

Lançamento de requerimentos diversos (1869 a 1870). Ala 03, estante 44, livro nº. 03.

Matricula de creados (1887). Ala 02, estante 27, livro nº. 71.

Movimento de crimes cometidos na Provincia do Ceará (1871-1873). Ala 03, estante 44, livro nº. 394.

Registro de officios ao Presidente da Provincia (1878-1880). Ala 02, estante 27, livro nº. 209.

Registro de officios a diversas auctoridades da Provincia (1875-1880). Ala 02, estante 27, livro nº. 263.

Registro de officios aos subdelegados de policia desta Provincia (1887-1891). Ala 02, estante 44, livro nº. 339.

Registro de officios aos delegados (1870-1872). Ala 02, estante 44, livro nº. 337.

Registro de officios aos delegados (1885-1887). Ala 03, estante 44, livro nº. 336.

Registro de officios a diversas auctoridades da Provincia do Ceará (1880-1885). Ala 02, estante 27, livro nº. 264.

Registro de officios a diversas auctoridades da Provincia do Ceará (1889-1891). Ala 02, estante 27, livro nº. 265.

Registro de officios aos delegados de policia do Ceará e de outras Provincias (1878-1886). Ala 02, estande 44, livro n. 345.

Rol de culpados (1915-1916). Ala 03, estante 46, caixa 02, livro nº. 07.

Termo de audiencia do Chefe de Policia (Fortaleza). (1873-1887). Ala 03, estante 46, caixa 39, livro nº. 13.

Termo de audiencia do Chefe de Policia (Fortaleza). (1887-1896). Ala 03, estante 46, caixa 39, livro nº. 16.

Termos de bem viver (1881-1894). Ala 03, estante 46, caixa 40, livro nº. 17.

3 - BIBLIOTECA PÚBLICA GOVERNADOR MENEZES PIMENTEL (BPGMP)

Legislação impressa – Setor de Obras Raras

Decreto nº. 5, de 28 de fevereiro de 1890. In: **Colleção de Decretos e Leis do Estado do Ceará**. 2 dez. 1889 a 12 jul. 1892. Fortaleza, s.d.

Resolução n°. 209, de 1° de Setembro de 1840 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Fortaleza). In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das Leis Provinciais do Ceará**. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemment, 1863.

Resolução n°. 640, de 28 de dezembro de 1853 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Aracati). In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das Leis Provinciais do Ceará**. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemment, 1863.

Resolução nº. 646, de 17 de janeiro de 1854. Approvando artigos de posturas da camara municipal da Barbalha. In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das leis provinciais do Ceará comprehendendo os annos de 1835 a 1861**. Tomo II. Rio de Janeiro: Typographia Laemmert, 1863.

Resolução n°. 678, de 16 de Outubro de 1854 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario da cidade de Quixeramobim). In: BARROSO José de Liberato. **Compilação das Leis Provinciaes do Ceará. (1835 a 1861)**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemment, 1863.

Resolução n°. 938, de 11 de agosto de 1860 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Barbalha). In: BARROSO, José Liberato. **Compilação das Leis Provinciais do Ceará**. Rio de Janeiro: Typographia Universal Laemment, 1863.

Resolução nº. 1162, de 03 de agosto de 1865. Approvando as posturas da camara municipal da cidade da Fortaleza. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1865.** Fortaleza: Typ. Cearense, 1865.

Resolução nº. 1216, de 30 de agosto de 1867. Approvando posturas a camara municipal a cidade da Fortaleza. In: **Colleção de actos legislativos e regulamentos de instrucções da Provincia do Ceará no anno de 1867**. Fortaleza: Typ. de Odorico Colás, 1868.

Resolução nº. 1224, de 27 de novembro de 1867. Approvando as posturas da camara municipal de Sobral. In: **Colleção de actos legislativos e regulamentos de instrucções da Provincia do Ceará no anno de 1867**. Fortaleza: Typ. de Odorico Colás, 1868.

Resolução nº. 1228, de 27 e novembro de 1867. Approva as posturas da villa de Lavras. In: **Colleção de actos legislativos e regulamentos de instrucções da Provincia do Ceará no anno de 1867**. Fortaleza: Typ. de Odorico Colás, 1868.

Resolução nº. 1356, de 3 de novembro de 1870. Approva posturas da camara municipal da Fortaleza. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870.** Fortaleza: Typ. Cearense, 1870.

Resolução nº. 1365, de 20 de novembro de 1870. Approva o codigo de posturas da camara municipal desta Capital. In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870**. Fortaleza: Typ. Cearense, 1870.

Resolução nº. 1369, de 26 de novembro de 1870 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario de Icó). In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870**. Fortaleza: Typ. Cearense, 1870.

Resolução nº. 1372, de 26 de novembro de 1870 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario da Lapa). In: **Colleção de Leis da Provincia do Ceará no anno de 1870**. Fortaleza: Typ. Cearense, 1870.

Resolução nº. 1538, de 23 de agosto de 1873 (Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario da Capital). In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela Assemblèa no anno de 1873.** Fortaleza: Typographia Constitucional, 1874.

Resolução nº. 1614, de 21 de agosto de 1874. Manda publicar diversos artigos de posturas da camara municipal da cidade de Aracaty. In*:* **Colleção de leis, resoluções e regulamentos da Provincia do Ceará promulgados pela Assemblèa Legislativa no anno de 1874**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1875.

Resolução nº. 1674, de 20 de agosto de 1875. Manda publicar diversos artigos de posturas da camara municipal da villa do Cascavel. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1875**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1875.

Resolução nº. 1744, de 5 de setembro de 1876. Approva artigos de posturas da camara municipal da villa do Assaré. In*:* **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1876**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1877.

Resolução nº. 1745, de 5 de setembro de 1876. Manda publicar diversos artigos de posturas da camara municipal da villa do Cascavel. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados**

pela respectiva Assemblèa no anno de 1876. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1877.

Resolução nº. 1754, de 21 de setembro de 1876. Manda publicar posturas da camara municipal da cidade de Maranguape. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela Assemblèa no anno de 1876**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1877.

Resolução nº. 1780, de 30 de novembro de 1878. Approvando posturas da camara municipal de S. Benedicto. In: **Colleção de leis da Provincia do Ceará no anno de 1878.** Fortaleza: Typographia Cearense, 1879.

Resolução nº. 1818, de 1º de fevereiro de 1879. Approvando o codigo de posturas da camara municipal da Fortaleza. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1879**. Fortaleza: Typographia Brazileira, 1879.

Resolução nº. 1820, de 1º de fevereiro de 1879. Approvando o codigo de posturas da camara municipal do Limoeiro. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1879.** Fortaleza: Typographia Brazileira, 1879.

Resolução nº. 1833, de 15 de setembro de 1879. Approva posturas da camara municipal da Fortaleza. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará, promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1879**. Fortaleza: Typographia Brazileira, 1879.

Resolução nº. 1878, de 11 de novembro de 1879. Approvando o regulamento confeccionado pela da Telha para seus empregados. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela Assemblèa no anno de 1879**. Fortaleza: Typographia Brazileira, 1879.

Resolução nº. 2005, de 04 de setembro de 1882. Approva o codigo de posturas da camara municipal da Villa de Canindé. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1882**. Fortaleza: Typ. do Cearense, 1882.

Resolução nº. 2014, de 11 de setembro de 1882. Approva o codigo de posturas da Camara Municipal da Villa de Mecejana. In**: Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1882**. Fortaleza: Typ. do Cearense, 1882.

Resolução nº. 2022, de 19 de setembro de 1882. Approva o codigo de posturas da camara municipal da Villa do Acarape. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1882**. Fortaleza: Typ. do Cearense, 1882.

Resolução nº. 2121, de 04 de janeiro de 1886. Approva o regulamento de

empregados e o codigo de posturas da camara municipal da cidade de Sant'Anna. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1885**. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1886.

Resolução nº. 2136, de 5 de setembro de 1887. Approva o codigo de posturas da camara municipal da villa de Santa Quiteria. In: **Colleção de actos legislativos da Provincia do Ceará promulgados pela respectiva Assemblèa no anno de 1887**. Fortaleza: Typ. Constitucional, 1887.

Jornais em microfilmes – Núcleo de Microfilmagem

A Navalha. Fortaleza, 21 nov. 1904 (rolo nº. 67).

A Republica. Fortaleza, 03 jan. a 29 dez. 1898 (rolo nº. 319); 10 jan. a 31 dez. 1901 (rolo nº. 318); 01 jan. a 30 dez. 1902 (rolo nº. 314); 05 jan. a 31 dez. 1907 (rolo nº. 316); 04 jan. a 25 jun. 1908 (rolo nº. 317); 02 jan. a 31 dez. 1911 (rolo nº. 112).

A Verdade. Fortaleza, 14 set. 1890 a 26 jul. 1891 (rolo nº. 90); 02 fev.1896 a 23 out. 1898 (rolo nº. 148).

Cearense. Fortaleza, 06 jan. a 31 dez. 1877 (rolo nº. 84); 11 jan. a 13 out. 1880 (rolo nº. 23); 01 jan. a 21 dez. 1882 (rolo nº. 28); 04 jul. a 30 dez. 1883 (rolo nº. 20); 03 jan. a 20 dez. 1884 (rolo nº. 29); 03 jan. a 22 dez.1885 (rolo nº. 30); 01 jan. a 29 jun.1886 (rolo nº. 18); 01 jan. a 25 dez.1887 (rolo nº. 31); 04 jul. a 27 dez.1888 (rolo nº. 32); 08 jan. a 29 dez.1889 (rolo nº. 34); 01 jan. a 25 dez.1890 (rolo nº. 35); 01 jan. a 30 dez.1891 (rolo nº. 41).

Charuto. Fortaleza, 28 maio 1904 (rolo nº. 67).

Constituição. Fortaleza, 15 jan. a 06 dez. 1882 (rolo nº. 315); 01 jan. a 29 jun. 1889 (rolo nº. 326).

Gazeta do Norte. Fortaleza, 3 jul. a 24 dez.1881 (rolo nº. 334); 01 jul. a 30 dez. de 1882 (rolo nº. 301); 01 set. a 29 dez. 1886 (rolo nº. 330); 07 jan. a 30 jun. 1888 (rolo nº. 331); 06 fev. a 28 jun. 1889 (rolo nº. 320).

Liberdade. Fortaleza, 24 dez. 1902 (rolo nº. 67).

Libertador. Fortaleza, 11 jul. a 26 dez. 1883 (rolo nº. 189); 02 jan. a 26 jun. 1886 (rolo nº. 251); 01 jul. a 30 dez. 1886 (rolo nº. 252). 02 jan. a 30 dez. 1887 (rolo nº. 202); 04 jan. a 27 jun. 1889 (rolo nº. 227); 04 jul. a 31 dez. 1889 (rolo nº. 213); 03 jan. a 30 jun. 1890 (rolo nº. 201); 11 jul. a 31 dez. 1890 (rolo nº. 203); inserções referentes aos anos de 1884, 1888, 1889, 1891 (rolo nº. 127-A).

O Combate. Fortaleza, 07 abr. a 09 jul. 1891 (rolo nº. 75-A).

O Retirante. Fortaleza. 01 jan. a 24 mar. 1878 (rolo nº. 36).
Pedro II. Fortaleza, 06 jan. a 04 dez. 872 (rolo nº. 304); 30 jan. a 25 dez. 1881 (rolo nº. 290); 01 jan. a 18 dez.1887 (rolo nº. 325); 01 jan. a 28 dez. 1888 (rolo nº. 327).
Tribuna Catholica. Fortaleza, 05 maio 1867 a 08 ago. 1869 (rolo nº. 91).

4 - SALA DE HISTÓRIA ECLESIÁSTICA DA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA (SHEAF)

Fundo Registro de Provisões
Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Quixeramobim (1854). Livro nº. 140
Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos de Sobral (1854). Livro nº. 47.
Officios diversos do bispo as auctoridades diocesanas. 27 ago. 1881. Livro 137, fl. 39.

Outras Fontes

1 - DOCUMENTAÇÃO DIVERSA

Decreto nº. 3725, de 06 de novembro de 1866. In: CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
Falla com que o exmo sr. dr. José Julio de Albuquerque Barros, presidente da provincia do Ceará, abriu a 1ª sessão da 24ª legislatura da Assembléa Provincial no dia 1 de novembro de 1878. Fortaleza: Typ. Brasileira, 1879. Disponível em http://www.crl.edu/content/brazil/cea.htm. (Acesso em: 14 dez. 2007)
Encíclica Rerum Novarum, de 15 de maio de 1891. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/> (Acesso em 15 dez. 2007)
Lei Imperial de Estruturação dos Municípios, de 1828. Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/legislacao/publicacoes/doimperio> (Acesso em 31 out. 2007)
Lei Municipal nº 5.827, de 5 de dezembro de 1984, publicada. In: Diário Oficial do Município de Fortaleza, de 10 de dezembro de 1984.

Lei nº. 2040 (Lei do Ventre Livre), de 28 de setembro de 1871. In: BONAVIDES, Paulo; AMARAL, Roberto. **Textos políticos da História do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2004. Edição em CD-ROM.

2 - ENTREVISTAS GRAVADAS OU TRANSCRITAS EM IMPRESSOS

CAMPOS, Eduardo. *O cotidiano do Ceará escravocrata*. Entrevista a José Anderson Sandes. Jornal **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 25 mar 1998.

FEITOSA, Raimundo Alves. *Raimundo Alves Feitosa, fundador do Maracatu Az de Ouro*. In.: Jornal **O Povo**, Fortaleza, 13 maio 1995.

VIANA, Elda. *Rainha do maracatu-nação Porto Rico*. Entrevista gravada por Janote Pires Marques. Recife, dez. 2002.

3 - PERIÓDICOS IMPRESSOS

Jornal **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 25 mar. 1998. BPGMP, Hemeroteca.

Jornal **Libertador**. Fortaleza, 12 jan. a 08 dez. 1881. Edição fac-similar. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988.

Jornal **O Nordeste**. Fortaleza, 24 maio 1934. BPGMP, Hemeroteca.

Jornal **O Pão...da Padaria Espiritual**. Fortaleza, 10 jul. 1892 a 31 out. 1896. Edição fac-similar. Fortaleza: Edições UFC/Academia Cearense de Letras/Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1982.

Jornal **O Povo**. Fortaleza, 13 maio 1995.

Revista **A Quinzena**. Fortaleza, 15 jan. 1887 a 10 jun. 1888. Edição fac-similar. Fortaleza: Academia Cearense de Letras, 1984.

Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza, 1887-1900;1984. Edição disponível em CD-Rom. Fortaleza, 2006.

4 - OBRAS DE ÉPOCA (VIAJANTES, MEMORIALISTAS E OUTRAS PUBLICAÇÕES)

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas.* (Texto confrontado com a edição de 1711). Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.

AZEVEDO, Otacílio de. *Fortaleza Descalça*. 2. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1992. (Coleção Alagadiço Novo, 36)

BARROSO, Gustavo Dodt. *À margem da história do Ceará*. Apresentação de Túlio Monteiro. 2 vol. 3. ed. Fortaleza: ABC Editora, 2004.

______. *Ao som da viola*. ed. correta e aumentada. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

______. *Através dos folclores*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1927.

______. *Ideas e palavras*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Leite Ribeiro & Maurillo, 1917.

______. *Memórias de Gustavo Barroso*. Edição em conjunto das obras: Coração de Menino, Liceu do Ceará e Consulado da China. 2. ed. Notas de Mozart Soriano Aderaldo. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 1989.

BRIGIDO, João. *Ceará. Homens e fatos.* Rio de Janeiro: Typografia Besnard Frères, 1919.

______. *O Ceará (*Lado comico) - *Ad Ridendum*. Algumas chronicas e episodios. Fortaleza: Louis Cholowieçki, 1899.

CAMINHA, Adolfo. *A normalista.* Texto integral cotejado com a edição de 1893. 12 ed. Rio de Janeiro: Ática, 1998.

CATUNDA, Joakin. *Estudos de Historia do Ceará*. Obra reeditada por Gilberto Camara. Fortaleza: Typolito Gadelha, 1919.

CARVALHO, José. *Perfis sertanejos*. Costumes do Ceará. Fac-Símile de 1897. Apresentação de João Ernani Furtado Filho. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2002. (Coleção Outras Histórias, 35)

CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiros do Norte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967.

CISNEIROS, Francisco Freire Alemão de. Os manuscritos do botânico Francisco Freire Alemão de Cisneiros. In: **Anais da Biblioteca Nacional**, vol 81. 1961.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Folk-lore pernambucano*. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco. 2. ed. autônoma. Recife: CEPE, 2004.

GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. 4. ed. Introdução de F. Alves de Andrade. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. Recife: Massangana, 2002.

MENEZES, Raimundo de. *Coisas que o tempo levou*. Crônicas históricas de Fortaleza antiga. Edições Demócrito Rocha, 2002.

MENEZES, Antônio Bezerra de. *Descrição da cidade de Fortaleza*. Fortaleza: Edições UFC, 1992.

MENEZES, Paulo Elpídio de. *O Crato de meu tempo*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC, 1985. (Coleção Alagadiço Novo, 9)

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002. (Coleção Biblioteca Básica Brasileira)

NOGUEIRA, João. *Fortaleza velha: crônicas*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC/PMF, 1980. (Coleção José de Alencar, 5)

PAIVA, Manoel de Oliveira. *Dona Guidinha do Poço*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1981. (Série bom livro)

ROMERO, Sílvio. *O Brasil social e outros estudos sociológicos*. Brasília: Senado Federal, 2001. (coleção Biblioteca Básica Brasileira)

STUDART, Guilherme (Barão de). *Datas e factos para a História do Ceará.* Tomos II (Fac-Símile – edição de 1896) e III (Fac-Símile – edição de 1924). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

THEOPHILO, Rodolfo Marcos. *O paroara*. Apresentação de Otacílio Colares. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, Fortaleza, 1974.

______. *ScenasTypos*. Fortaleza: Typ. Minerva, 1919.

5 - DOCUMENTO SONORO

Maracatus e Batuques. Produção executiva: Calé Alencar e Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Discos e Equatorial, 2001. 1 CD. (Coleção Memória do Povo Cearense – vol. V)

Bibliografia

Livros, artigos, dissertações e teses

ALENCAR, Alênio Carlos Noronha. *Nódoas da escravidão*. Senhores, escravos e libertandos em Fortaleza (1850-1884). Dissertação de mestrado em História Social. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2004.

ALENCAR, Calé. Reis do congo, reisados e maracatus: dança de negros no Ceará. In. CHAVES, Gilmar (org). ***Ceará de corpo e alma: um olhar contemporâneo de 53 autores sobre a terra da luz.*** Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002.

ANDRADE, Mário. *A calunga dos maracatus*. In: **Estudos afro-brasileiros** (Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro reunido no Recife em 1934). Vol. 1. Rio de Janeiro: Ariel Editora LTDA, 1935.

______. *Danças dramáticas no Brasil*. 2. tomo. São Paulo: Martins Fontes, 1959. (Obras completas de Mário de Andrade)

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

BALEEIRO, Aliomar. *Constituições Brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal, 2001. (Coleção Constituições Brasileiras; v. 2)

BARROSO, Francisco de Andrade. *Igrejas do Ceará.* Crônicas histórico-descritivas. Fortaleza: Secult, 1997.

BARROSO, Oswald. *Reis de Congo*. Fortaleza: Ministério da Cultura, Museu da Imagem e do Som, 1996.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1971.

______. *Imagens do nordeste místico em branco e prêto.* Rio de Janeiro: Gráfica O Cruzeiro, 1945.

BEOZZO, José Oscar (Org.). *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/2. 3. ed. Petrópolis: Edições Paulinas, 1992.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica*. (1440-1770). Lisboa: Edições 70, 1981.

BRANDÃO, Theo. *Folguedos natalinos de Alagoas*. Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1961. (Série Estudos Alagoanos)

CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *A Fortaleza provincial: rural e urbana*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto, 1988.

______. *As irmandades religiosas do Ceará provincial.* Apontamentos para sua história. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1980.

_____. *Capítulos da história de Fortaleza do século XIX*. Fortaleza: Editora da UFC. (Coleção José de Alencar)

______. *Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1982.

CARDOSO, Gleudson Passos. *Padaria Espiritual*: biscoito fino e travoso. 2. ed. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006. (Coleção Outras Histórias, 8)

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

______. *Ladinos e crioulos.* Estudos sôbre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964. (Retratos do Brasil, vol. 28)

______. *Folguedos tradicionais.* Apresentação de Vicente Sales. 2. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982; (Etnografia e folclore; Clássicos, n.1)

______. *Religiões negras*. Notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. (Biblioteca de Divulgação Scientifica)

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade*. Rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 11 ed. revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2002.

______. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

______. *História de nossos gestos*. Uma pesquisa na mímica do Brasil. São Paulo: Global, 2003.

______. *Made in África (pesquisas e notas).* 5ª ed. São Paulo: Global, 2001.

CASTRO, José Liberal de. Contribuição de Adolfo Herbster à forma urbana da cidade da Fortaleza. In: **Revista do Instituto Histórico do Ceará**. Fortaleza, 1994.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do século)

______. *A invenção do cotidiano*: 1. artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento*: ensaios sobre a obra de Merleau Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção tópicos)

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-88)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORDEIRO, Celeste. *O Ceará na segunda metade do século XIX* . In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004. p. 135-161.

COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola*. História, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos Kassanjes. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. Veneza, África, Babel. Leituras republicanas, tradições coloniais e imagens do carnaval carioca. In: In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. (Coleção Estande USP – Brasil 500 anos; v. 3)

DIAS, Paulo. A *outra* festa negra. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 883-884.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações.* Fortaleza: Edições UFC, 1983.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENCICLOPÉDIA DA MÚSICA BRASILEIRA. Popular, erudita e folclórica. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Publifolha, 1988.

FERNANDES, Yaco Bleasby. *Notícia do povo cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1977.

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. *Amarú mabirá. Catirina, minha nêga, Teu senhor quer te vender, Pero Rio de Janeiro, Pera nunca mais te vê*. O tráfico interprovincial de escravos no Ceará. Dissertação de mestrado em História Social. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005.

FERRETTI, Sérgio F. O negro e o catolicismo popular. In: **Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro**. vol. 4. Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 1996, p. 67-75.

FILHO, Rogaciano Leite. *A história do Ceará passa por esta rua*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1988.

FONTES, Eduardo. *As poucas lembradas igrejas de Fortaleza*. Subsídios à história dos templos católicos de Fortaleza. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1983.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). **História Geral da Igreja na América Latina**. Tomo II/2, 3. ed. Petrópolis: Edições Paulinas, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, s.d.

______. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* Recife: Imprensa Universitária, 1963.

FROTA, José Tupinambá da. *História de Sobral*. 2ª ed. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004. p. 103-132.

GENOVESE, Eugene. *A terra prometida*. O mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GIRÃO, Raimundo. *A Abolição no Ceará*. Fortaleza: Editora A. Batista Fontenele, 1956.

______. *Vocabulário popular cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1967.

______. *Geografia estética de Fortaleza*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará. 1959.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. (Coleção Estande USP – Brasil 500 anos; v. 3)

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. 2. ed. Recife: Irmãos Vitale, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981. (Coleção Recife, v. 14)

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HEINZ, Flávio M. *Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. *História social do jazz*. Trad. Angela Noronha. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

______. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOGGART, Richard. "Nós" e "Eles". In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). **O lúdico e a cultura solidária**. São Paulo: HUCITEC, 2001, p. 171-195.

HOONAERT, Eduardo. *Crônicas das casas de caridade:* fundadas pelo Padre Ibiapina. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006. (Coleção Outras Histórias, 39)

JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociedade na América Portuguesa**. vol. II, São Paulo: Hucitec : Editora da USP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. (Coleção Estande USP – Brasil 500 anos; v. 3)

JÚNIOR, Eduardo Fonseca. *Dicionário Yorubá (nagô) – português*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LELLO, José; LELLO, Edgar. *Lello Universal*. Dicionário enciclopédico luso-brasileiro em 4 volumes. Porto: Lello & Irmão Editores, s./d.

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MARQUES, Janote Pires. *O Casarão do Outeiro*. Memórias e ilustrações. Fortaleza: ABC, 2007.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. Trad. de James Amado. 2. reimpr. da 3. ed. de 1990. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MELO, Ricardo Moreno. *Sambas e congadas*. O papel da música na construção de um espaço social para o negro no Brasil. 2004. Disponível em <http://br.monografias.com/trabalhos/sambas-e-congadas/sambas-e-congadas.shtml> Acesso em 14 dez. 2007.

MELO, Veríssimo de. As confrarias de N. S. do Rosário como reação contra aculturativa dos negros no Brasil. In: **Revista da Sociedade Cearense de Geografia e História**. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, vol. 8, fascículo n°. 1, 1979, p. 111-119.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 2. ed. ilustrada com mapas e gravuras. Prefácio de Rodolfo Garcia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.

______. Textos escolhidos. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro*. 70 anos de memórias, loas e batuques. Fortaleza: OMNI/Solar, 2007.

MITCHELL, Reid. Significando. Carnaval afro creole em New Orlens do século XIX e início do século XX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Ensaios de história social da cultura. Campinas: Unicamp, 2002. (Coleção Várias Histórias), cap. 2.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *O trono e o altar*. As vicissitudes do tradicionalismo no Ceará (1817-1978). Fortaleza: BNB, 1992.

MOTA, Leonardo. *Cantadores*. Poesia e linguagem do sertão cearense. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora A Noite, 1953.

NÁUFEL, José. *Novo Dicionário Jurídico Brasileiro*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

NEVES, Frederico de. *A multidão e a história*. Saques e outras ações de massa no Ceará. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Governo do Estado do Ceará. 2000. (Coleção Outros Diálogos)

______. *A seca no Ceará*. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

NOBRE, Geraldo. *Introdução à história do jornalismo cearense*. Edição fac-similar. Fortaleza: NUDOC/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará/Arquivo Público do Ceará, 2006.

______. *O Ceará em preto e branco*. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1991.

OLIVEIRA, Almir Leal de. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará.* Memória, representação e pensamento social (1887-1914). Tese de doutorado. São Paulo: PUC, 2001.

OLIVEIRA, Caterina Maria de Saboya. *Fortaleza: velhos carnavais*. Fortaleza: Casa José de Alencar/UFC, 1997. (Coleção Alagadiço Novo)

PAGLIUCA, Camila. *Motivos para ser livre*. Os caminhos dos escravos e libertos em busca da liberdade através das ações de liberdade do

Tribunal de Apelação de Fortaleza (1874-1884). Monografia de graduação. UFC, Fortaleza, 2004.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão.* Brasília: Thesaurus, 2000.

PINHEIRO, Irineu Nogueira. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

PONTE, Sebastião Rogério. *Fortaleza Belle Époque*. In: SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004, p. 162-191.

PRIORI, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial.* São Paulo: Brasiliense, 2000.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil.* 2. ed. aum. e ampl. Recife: FUNDAJ, 1988.

QUINDERÉ, Monsenhor. História Eclesiástica. In: FILHO, Martins; GIRÃO, Raimundo (orgs.). **O Ceará**. Fortaleza: Ed. Fortaleza, 1939.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente.* As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.

RAMOS, Arthur. *Aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. (Coleção Brasiliana, vol. 224)

REIS, João José. *A morte é uma festa.* Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

______. *Resistência escrava na Bahia*. Poderemos brincar, folgar e cantar...: o protesto escravo na América. **Revista Afro-Ásia**, n, 14, 1983, p. 107-123.

______. Tambores e temores. A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Ensaios de história social da cultura. Campinas: Unicamp, 2002. (Coleção Várias Histórias), cap. 4.

RIBARD, Franck. *Le carnaval noir de Bahia.* Ethinicité, identité et fête afro à Salvador. Preface de Katia de Queirós Mattoso. Paris: Harmattan, 1999.

______. Memória, identidade e oralidade: considerações em torno do carnaval negro na Bahia (1974-1993). In: **Trajetos**. Revista do programa de pós-graduação em História Social da UFC. v. 2. n. 3. dez. 2002. Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2002, p. 123-138.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Um estudo de ajustamento social. 2. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva antropológica do escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988.

RODRIGUES, Carlos Moisés da Silva. *No tempo das irmandades*. Cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900). Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. IX)

ROSENDHAL, Zeny. *Espaço e religião.* Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

SCARANO, Julita. *Cotidiano e solidariedade*. Vida diária da gente de cor nas Minas Gerais, século XVIII. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SERAINE, Florival. *Folclore Brasileiro*. Ceará. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1978.

SEVCENKO, Nicolau. Modernidade, cultura popular e táticas de preservação na alvorada republicana. In: **Revista de História**. n. 148, p. 205-220. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003.

SHALINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores: 1990.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança*. A África antes dos portugueses. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

______. *A manilha e o libambo*. A África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da. *Vamos maracatucá!* Um estudo sobre os maracatus cearenses. Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife: UFPE, 2004.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito.* A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, José Borzacchiello da, etc...**Litoral e Sertão, natureza e sociedade no nordeste brasileiro**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006.

SILVA, Leonardo Dantas. A corte dos reis do congo e os maracatus do Recife. In: **Revista Ciência e Trópico,** Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Semestral, v. 27, n. 2, 1999, p. 363-384.

______. A instituição do rei do congo e sua presença nos maracatus. In: **Estudos sobre a escravidão negra**. Vol. 2. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988. (Série Abolição, 17), p. 15-53.

SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. *História da escravidão no Ceará: das origens à extinção*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002.

SLENES, Robert W. A Árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: Douglas Cole Libby, Júnia Furtado. (Org.). **Trabalho Livre, Trabalho Escravo**: Brasil e Europa, Séculos XVIII e XIX. São Paulo: Ed. Anna Blume, 2006, p. 273-314.

______. *"Malungu, ngoma vem!"*: África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, Trimestral, 1991-1992. p. 49-67.

SOUSA, Antonio Vilamarque Carnaúba de. *Da "Negrada Negada" a Negritude Fragmentada*. O Movimento Negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). Dissertação de mestrado. Fortaleza. UFC. 2006.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 2, 2001, p. 1-17.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista.* História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002.

______. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 11, v. 6, julho, 2001, p. 171-188.

SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues. *Rosário dos Pretos de Sobral – CE*. Irmandade e festa (1854-1884). Fortaleza: Edições NUDOC, 2006. (Coleção Mundos do Trabalho)

SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**, 3. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

______. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. *A província e o Naturalismo*. Ed. fac-similar. Fortaleza: NUDOC/Museu do Ceará/APEC/SECULT, 2006.

______. *Os negros em Portugal.* Uma presença silenciosa. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

______. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). Dicionário do Brasil imperial. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VELHO, Gilberto. Entrevista. In: **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 28, 2001.

______. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

VIEIRA JR., Antonio Otaviano. *Entre o futuro e o passado: aspectos urbanos de Fortaleza (1799-1850)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2005. (Coleção Outras Histórias, 31)

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.